Phil
2516
-2-

Moses Mendelssohns
Philosophische
Schriften.

Zweyter Theil.

Mit allerhöchst-gnädigst Kayserl. Privilegio.

Carlsruhe
im Verlag der Schmiederischen
Buchhandlung.

(1761)

1969.1883

Stadtbibliothek
Augsburg

I.

Rhapsodie,

oder

Zusäze zu den Briefen

über die

Empfindungen.

In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn v. Maupertuis die Worterklärung angenommen: die angenehme Empfindung sey eine Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen; die unangenehme Empfindung hingegen, eine Vorstellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen. Es liegt aber in dieser Erklärung eine kleine Unrichtigkeit, die bemerkt zu werden verdienet: denn die kleinste Unrichtigkeit, in der Grunderklärung kann in der Folge der Betrachtungen zu den wichtigsten Fehltritten verleiten. Nach dem Inhalte dieser Erklärung müßten wir jede unangenehme Empfindung hassen, aus unserer Seele getilgt und vernichtet zu sehen wünschen. Wenn wir aber auf uns selbst Achtung geben; so bemerken wir, daß bey einer unangenehmen Em-

 pfindung

pfindung unsere Verabscheuung nicht allezeit auf die Vorstellung, sondern mehrentheils auf den Gegenstand der Vorstellung gerichtet ist. Wir wünschen nicht allezeit das Nichthaben der Vorstellung, wie die Erklärung heischet, sondern in sehr vielen Fällen blos das Nichtseyn des Gegenstandes. Wir mißbilligen das geschehene Böse, wir wünschten, daß es nicht geschehen sey, oder daß es in unserer Macht stünde, es wieder gut zu machen. Ist aber das Uebel einmal geschehen, ist es ohne unser Verschulden geschehen, und ohne daß wir es verhindern können; so hat die Vorstellung davon vielmehr einen starken Reiz für uns, und wir sehnen uns dieselbe zu erlangen. Das im Erdbeben untergegangene Lissabon reizte unzehlige Menschen, diese schreckliche Verwüstung in Augenschein zu nehmen. Nach dem Blutbade bey * * * eilten alle unsere Bürger auf das mit Leichen besäete Schlachtfeld. Der Weise selbst, der mit Vergnügen durch seinen Tod dieses Uebel verhindert haben würde, wadete, nach geschehener That, durch Menschenblut, und empfand ein schauervolles Ergözen bey Betrachtung dieser schrecklichen Stäte.

Wenn das, was wir lieben, in Gefahr oder Elend ist; so wünschen wir, wenigstens der ersten Empfindung nach, nicht dieses nicht zu wissen, sondern dem Uebel abzuhelfen. Wenn ihm aber auch nicht abzuhelfen ist; so wollen wir doch von jedem Umstand unterrichtet seyn, und das Unangenehmste selbst gern erfahren, so bald es geschehen ist. In allen solchen Fällen ist es offenbar, daß unsere Mißbilligung, unser Widerwillen, mehr auf die Sache, als auf die Vorstellung gehet. Eine jede Vorstellung stehet in einer doppelten Beziehung; einmal auf die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist, und so dann auf die Seele, oder das denkende Subjekt, davon sie eine Bestimmung ausmachet. Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas Angenehmes haben, ob sie gleich, als Bild des Gegenstandes von Mißbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objektive und die subjektive, nicht zu vermengen, oder mit einander zu verwechseln.

Um die Grenzen dieser beiden Beziehungen richtig auseinander zu sezen, müssen wir zu ihrem Ursprunge zurück, und die Spur davon daselbst aufsuchen. Durch jede Bestimmung eines Dinges wird in demselben entweder etwas gesezt, oder etwas aufgehoben; das heißt, durch jedes Merkmal, wodurch sich ein Ding unterscheidet, wird Etwas entweder von ihm bejahet, oder verneinet. Alle endliche Dinge haben bejahende und verneinende Merkmale. Jene sprechen dem Dinge etwas Sachliches zu, diese etwas ab. Man verstehet mich schon, daß hier von wahren Bejahungen und Verneinungen die Rede ist, nicht von solchen, die blos in Worten bestehen. Eine Bejahung in Worten kann in der That eine Verneinung in der Sache, so wie eine Verneinung in Worten eine wahre Bejahung in der Sache seyn.

Die bejahende Merkmale einer Sache machen die Elemente ihrer Vollkommenheit, so wie die verneinende Merkmale derselben die Elemente ihrer Unvollkommenheit aus. Denn die bejahende Merkmale, in so weit sie in der That bejahend

sind, stimmen mit einander überein, wie ich in dem ersten Theile dieser Schriften (S. 175.) deutlich gezeiget; sie geben also dem Dinge eine Mannigfaltigkeit, die zu etwas Gemeinschaftlichen übereinstimmet, d. i. **Vollkommenheit**. Die verneinende Merkmale hingegen berauben die Sache entweder der Mannigfaltigkeit, oder der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; denn die Realitäten selbst, in so weit sie in dem Endlichen mit Verneinungen verbunden sind, können sich einander widersprechen, und also wechselsweise aufheben. Wir nennen aber den Mangel der Mannigfaltigkeit, oder die Mißstimmung derselben, **Unvollkommenheit**.

Die Elemente der Vollkommenheit, d. i. alle Merkmale, die in einem Dinge etwas Sachliches sezen, erregen **Wohlgefallen** und **Behaglichkeit**; die Elemente der Unvollkommenheit hingegen, oder die etwas Sachliches verneinende Merkmale, werden mit Mißfallen wahrgenommen. Ich rede aber hier von einem Wahrnehmen und Erkennen der Sache, oder von der anschauenden Erkenntniß, nicht von einem blossen Bewußtseyn

der Zeichen und Worte, durch welche diese Merkmale angedeutet werden; denn dieses läßt die Seele in einem gleichgültigen Zustande, und erregt weder Wohlgefallen, noch Mißfallen. Hingegen können wir durch das Anschauen und Erkennen der Sache selbst, kein Merkmal entdecken, das nicht entweder Wohlgefallen, oder Mißfallen erregte, nachdem es in der Sache, daran es wahrgenommen wird, etwas sezet, oder aufhebt.

Dieses Wohlgefallen und Mißfallen aber beziehet sich auf den Gegenstand, gehet nur auf die Sache, der das bejahende, oder verneinende Merkmal zukömmt. Wir empfinden über die Einrichtung und Beschaffenheit der Sache Lust oder Unlust, nachdem wir Realitäten oder Mängel an derselben wahrnehmen. In Beziehung auf das denkende Subjekt, auf die Seele hingegen, ist das Wahrnehmen und Erkennen der Merkmale, so wie die Bezeugung des Wohlgefallens und Mißfallens an denselben, etwas Sachliches, das in derselben gesezt wird, eine bejahende Bestimmung, die der Seele zukömmt; daher muß jede Vorstellung, wenigstens in Beziehung auf das Subjekt, als ein be-

jahendes Prädikat des denkenden Wesens, etwas wohlgefallendes haben. Denn selbst das Bild eines Mangels in dem Gegenstande, so wie die Aeusserung der Unlust an demselben, sind keine Mängel des denkenden Wesens; sondern vielmehr bejahende und sachliche Bestimmungen desselben. Wir können keine gute Handlung wahrnehmen, ohne sie zu billigen, ohne ein inneres Wohlgefallen daran zu empfinden, keine Böse, ohne Mißbilligung der Handlung selbst, und innern Abscheu für dieselbe. Allein das Erkennen einer bösen Handlung und das Mißbilligen derselben, sind bejahende Merkmale der Seele, sind Aeusserungen der Geistes-kräfte in Erkennen und Begehren, sind Elemente der Vollkommenheit, die nothwendig in dieser Beziehung Lust und Wohlgefallen erregen müssen. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen guten und bösen Eigenschaften, Vorzügen und Mängeln, Tugenden und Fehlern der Dinge. Sie müssen in einer zweyfachen Beziehung erwogen werden, in Beziehung auf den Gegenstand, oder auf die Sache, der sie ausser uns zukommen, und in Beziehung auf den Vorwurf, oder auf das

denkende Wesen, das sie wahrnimmt. Das Gute ist in beiden Beziehungen angenehm, d. i. es ist nicht nur ein Element der Vollkommenheit in dem Gegenstande; sondern es vermehrt auch, als Vorstellung betrachtet, die bejahende Merkmale des denkenden Wesens, und muß in beiden Betrachtungen Wohlgefallen erregen. Das Böse hingegen ist unangenehm von Seiten des Gegenstandes, als Urbild ausser uns betrachtet, indem es, in dieser Beziehung, in einem Mangel, in einer Verneinung etwas Sachlichen bestehet; aber als Vorstellung, als Bild in uns selbst betrachtet, das die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele beschäftiget, wird die Vorstellung des Bösen selbst ein Element der Vollkommenheit, und führet etwas Angenehmes mit sich, das wir keinesweges lieber nicht empfinden, als empfinden möchten.

Ueberhaupt erregt, nach dieser Bemerkung, das Unvollkommene, Böse und Mangelhafte allezeit eine vermischte Empfindung, die aus einem Mißfallen an dem Gegenstande, und aus dem Wohlgefallen an der Vorstellung zusammengesezt ist. Im Ganzen betrachtet, wird eine solche Vor-

stellung

stellung angenehm, oder unangenehm seyn, je nachdem die Beziehung auf den Gegenstand, oder die Beziehung auf uns, überwiegt, die herrschende wird, und die andere verdunkelt, oder gar unterdrückt. Wenn uns der Gegenstand zu nahe angehet, wenn wir ihn als einen Theil von uns, oder gar als uns selbst ansehen; so verschwindet das Angenehme der Vorstellung ganz, die Beziehung auf das Subjekt wird zugleich eine unangenehme Beziehung auf uns, indem hier Subjekt und Objekt gleichsam in einander fallen: daher die Vorstellung nichts Angenehmes haben, sondern blos schmerzhaft seyn wird. Von dieser kann man mit Recht sagen, daß wir sie lieber nicht haben, als haben möchten; indem alle Triebfedern der Seele sich wider dieselbe sezen, und sie zu entfernen suchen.

Von dieser Art ist der sinnliche Schmerz. In so weit er unsern Körper zum Gegenstande hat, den wir von uns selbst zu trennen, nicht im Stande sind, verschwindet der oben bemerkte Unterschied zwischen den Beziehungen; denn Vorwurf und Gegenstand sind auf das unzertrennlichste vereiniget; daher hat diese Empfindung, so lange sie

gegen-

gegenwärtig ist, und in der Seele herrschet, nichts Angenehmes für uns. Blos in ihrer Abwesenheit, wenn wir von derselben befreyet sind, läßt sie ein Erinnern zurück, das wir Frohseyn nennen, und in der That eine angenehme Empfindung ist, aber eigentlich hieher nicht gehöret. — Das Bewußtseyn eines Mangels an uns selbst, am Leibe oder an der Seele, eines Uebels, das uns anhänget, oder bevorstehet, u. s. w. ist in den mehresten Fällen schlechterdinges unangenehm, und wir möchten eine solche Vorstellung lieber gar nicht haben, weil wir hier abermals so wohl der Gegenstand, als der Vorwurf des Uebels sind, und daher die Beziehung auf uns, die das Angenehme in der Vorstellung seyn sollte, nicht wohl unterscheiden können. Indessen zeigen sich doch schon hier Spuren des subjektiven Wohlgefallens. Furcht und Schrecken z. B. sind nicht ganz ohne allen Reiz für die Seele. Wie würden sie sonst im Erhabenen und Majestätischen so wohlgefallen können? — Ja, wenn die Furcht sehr sinnlich wird, und sich ganz der Seele bemeistert; so sind wir sehr oft in Gefahr, gerade dasjenige zu thun, wovor wir uns so

sehr

sehr fürchten. Wenn wir von einer schwindelnden Höhe herunter sehen; so regt sich der Körper gleichsam mechanisch und nimmt gerade die Stellung an, welche für ihn die gefährlichste ist. Ich habe einen Trübsinnigen gekannt, der gewisse Worte auszusprechen, mehr als den Tod fürchtete, und in der Angst, sie etwa wider seinen Willen ausgesprochen zu haben, wiederholte er sie unzehlige Malen. Die Gefahr selbst hat einen solchen Reiz für den Menschen, daß ein jeder sich bestrebt, einen geringern, oder grössern Grad derselben in der Nähe kennen zu lernen. Diese Bemerkung werden die Erzieher der Jugend, zu ihrem Verdrusse, sehr oft gemacht haben. Wenn man ihr die Gefahr zu lebhaft schildert, die mit einer gewissen Handlung verknüpft ist; so erregt man in den edelsten Gemüthern nur einen desto stärkern Trieb, diese Gefahr zu bestehen. Es ist wahr, wenn die Gefahr übersteiglich ist; so kömmt der Begriff der Herzhaftigkeit hinzu, und verführt den muthigen Jüngling, seine Kräfte zu versuchen, weil die Herzhaftigkeit eine der größten Vollkommenheiten des Menschen ist. Allein auch wo die Gefahr unüberwindlich ist,

hat

hat sie noch immer etwas Reizendes für die Seele, und ich glaube wenn ein Phönix erschiene, oder das Haupt der Medusa zu sehen wäre; so würde zwar ein jeder die Gefahr scheuen, und die Augen wegwenden, aber sicherlich einen mächtigen Reiz zu widerstehen, und gleichsam mit sich selbst zu kämpfen haben.

Trift das Uebel nicht uns selbst, sondern unsere Nebengeschöpfe; so kömmt es auf Temperament und Erziehung an. Rohe Gemüther, die mit andern Wesen nicht so leicht mitfühlen, können sich an Schauspielen vergnügen, in welchen ihre Mitgeschöpfe leiden, und elend sind. Thiergefechte, Folterbänke, Irrhäuser, blutige Schaugerüste u. d. g. locken sie in der Natur weit stärker, als die rührendste Geschichte in der Nachahmung, und was die rohesten Gemüther thun, muß doch, so unsittlich es seyn möchte, seinen Grund in der Natur des Menschen haben. Ich habe zwar im ersten Theile (S. 135.) die Fälle mit Recht unterschieden, wo das Mitleiden durch eine schädliche Verwöhnung, unterdrückt werden muß, wenn der Zuschauer Vergnügen empfinden will, von denjenigen

nigen Fällen, wo sich das Vergnügen des Zuschauers einzig und allein auf das Mitleiden gründet, das durch das Leiden der Mitgeschöpfe erregt wird. Auch die Ursachen des Vergnügens, die ich daselbst angegeben, scheinen mir noch jezt nicht ungegründet. Man lenket, in dem ersten Falle, die Aufmerksamkeit von den Leiden lebendiger Kreaturen ab, und siehet blos auf die guten Eigenschaften der handelnden Wesen, die uns Vergnügen machen; und in dem leztern Falle ist es die mit dem Mitleiden verbundene Liebe, die so sehr reizet. Diese Betrachtungen sind in der Natur der menschlichen Seele gegründet; allein sie sind nicht die einzigen ausschliessenden Ursachen des Vergnügens, das uns rührende Gegenstände gewähren. Durch die zu Anfange dieser Abhandlung berührte Worterklärung kann man verleitet werden, zu glauben, eine jede Vorstellung einer objektiven Unvollkommenheit sey schlechterdings unangenehm. Wie gehet es aber zu, daß traurige Schauspiele gleichwohl sehr angenehm seyn können? Um die für wahr angenommene Grunderklärung zu retten, muß man die objektiven Voll-

kommenheiten aufsuchen, die etwa unvermerkt mit einfliessen, und wie man glaubet, die einzigen Ursachen des Vergnügens sind. Allein nach meiner obigen Betrachtung, giebt es, unabhängig von diesen Ursachen, eine Quelle des Vergnügens, die weit allgemeiner ist. Ich habe gezeigt, daß die objektive Unvollkommenheit keine reine Unlust, sondern eine vermischte Empfindung errege. Von Seiten des Gegenstandes, und in Beziehung auf denselben, empfinden wir, bey der anschauenden Erkenntniß seiner Mängel, zwar Unlust und Mißfallen; allein von Seiten des Vorwurfs werden die Erkenntniß- und Begehrungskräfte der Seele beschäftiget, das heißt ihre Realität vermehrt, und dieses muß nothwendig Lust und Wohlgefallen verursachen. Wenn nur der Zuschauer nicht empfindsam genug ist, mit dem leidenden Wesen zu sympathisiren; wenn er nicht in seinem Nebengeschöpfe sich selbst fühlet, sondern roh genug ist, was nicht er selbst ist, in eine gewisse Entfernung von sich zu sezen; so ist er sehr geschickt, das Objektive von dem Subjektiven zu trennen, und das Leiden seiner Nebengeschöpfe, daran er zumal nicht

Schuld

Schuld ist, mit einer Art von Wohlgefallen anzuschauen.

Ich habe also den Dubos mit Unrecht getadelt, wenn er sagt, die Seele sehne sich nur bewegt zu werden, und sollte sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Dieses ist in dem genauesten Verstande wahr, indem die Bewegung und Rührung, welche in der Seele durch unangenehme Vorstellungen hervorgebracht werden, in Beziehung auf den Vorwurf nicht anders, als angenehm seyn können. Das Vergnügen hat freylich so wenig, als der Wille, etwas anders als ein wahres, oder anscheinendes Gut zum Grunde; allein dieses Gute darf nicht immer in dem Gegenstande ausser uns, in dem Urbilde, gesucht werden. Selbst die Mängel und Uebel des Gegenstandes können, als Vorstellungen, als Bestimmungen des denkenden Vorwurfs, gut und angenehm seyn. Wenn es andem ist, daß die Seele in gewissen Gemüthsbewegungen gar nichts Angenehmes findet, und sich derselben ganz entäussern zu können wünschet; so geschiehet es nur alsdenn, wenn der Gegenstand davon wir

 selbst

selbst sind, oder uns so nahe angehet, daß wir gewohnt sind, uns an dessen Stelle zu sezen, und alles, was ihn betrift, auf das lebhafteste mitzufühlen. Alsdenn wird das Objektive der Vorstellung sich ganz der Seele bemeistern, und das Subjektive unterdrücken.

Empfindsamern und wohlgezogenen Gemüthern sind die grausen Gegenstände der Natur, die den rohen Menschen ergözen, zu heftig. Sie sympathisiren zu lebhaft mit ihren Nebengeschöpfen, sezen sich in die Stelle des Leidenden, fühlen seine Schmerzen, wie ihre eigene, und schwächen dadurch das Angenehme der Vorstellung zu sehr. Sollen ihnen dergleichen Vorstellungen gefallen; so muß das Objektive derselben geschwächt, in einige Entfernung gesezt, oder durch Nebenbegriffe gemildert und verdunkelt werden. Die schrecklichsten Begebenheiten gefallen auch ihnen, aber nicht in der Natur; sondern in Erzehlungen, und zwar von vergangenen Zeiten, entlegenen Orten. Sie lesen die Geschichte grosser Zerrüttungen und unruhiger Zeitläufte, von welchen sie sicherlich keine Zuschauer seyn möchten, mit Vergnügen und

Wohl-

Wohlgefallen. Die zartesten, mit dem Dichter zu reden, weichgeschaffensten Seelen der Kinder ergözen sich an der Erzehlung schrecklicher Abentheuer, aus den Zeiten der Vorwelt, ergözen sich und zittern vor Furcht. Diese unschuldige Ergözlichkeiten einer angebornen Bosheit, einer natürlichen Schadenfreude zuschreiben, wäre mehr als menschenfeindlich von der Natur der menschlichen Seele gedacht. Lukrez hat sie längst von dieser Beschuldigung losgesprochen:

Non quia vexari quemquam'st jucunda voluptas;

Er sezet zwar hinzu;

Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave'st;

Allein aus unseren obigen Betrachtungen läßt sich von solchen Erscheinungen weit besser Rechenschaft geben. Sobald wir in den Stand gesezt werden, die Beziehung auf uns von der Beziehung auf den Gegenstand zu trennen; so ist die Kenntniß des Uebels, die Mißbilligung desselben, und die Aeusserung des Abscheues für das Böse, eine sehr anziehende Beschäftigung der Seelenkräfte, die nicht ohne Wohlgefallen seyn kann.

Ein anderes Mittel die schrecklichsten Begebenheiten zärtlichen Gemüthern angenehm zu machen, ist die Nachahmung durch die Kunst, auf der Bühne, auf Leinwand, im Marmor, da ein heimliches Bewußtseyn, daß wir eine Nachahmung, und keine Wahrheit vor Augen haben, die Stärke des objektiven Abscheues mildert, und das Subjektive der Vorstellung gleichsam hebt. Es ist wahr, die sinnliche Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele werden durch die Kunst getäuscht, und die Einbildungskraft so mit fortgerissen, daß wir zuweilen aller Zeichen der Nachahmung vergessen, und die wahre Natur zu sehen wähnen. Allein dieser Zauber dauert nur so lange, als nöthig ist, unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Leben und Feuer zu geben. Wir haben uns gewöhnt, zu unserm grössern Vergnügen, die Aufmerksamkeit von allem, was die Täuschung stören könnte, abzulenken, und nur auf das zu richten, wodurch sie unterhalten wird. So bald aber die Beziehung auf den Gegenstand unangenehm zu werden anfängt; so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, daß wir eine blosse Nach-

Nachahmung vor uns sehen. Hierzu kömmt, daß die mannigfaltigen Schönheiten, womit die Vorstellung durch die Kunst ansgeziert wird, die angenehme Empfindung verstärken, und die unangenehme Beziehung auf den Gegenstand mildern helfen.

Hierdurch läßt sich begreifen, warum Leute die an täuschende Vorstellungen nicht gewöhnt sind, an tragischen Schauspielen kein Gefallen finden. Wir haben gesehen, daß eine gewisse Fertigkeit dazu erfodert wird, sich der Täuschung zu überlassen, und ihr zum Besten dem Bewußtseyn des Gegenwärtigen zu entsagen, so lange sie Vergnügen machet; sobald sie aber unangenehm zu werden anfängt, die Aufmerksamkeit zurück zu rufen, und den Geist gegenwärtig seyn zu lassen. Wer sich hieran nicht gewöhnt hat, der fühlet Langeweile, so lange er nicht getäuscht wird, und so bald die Kunst ihre Gewalt ausübt, auch ihn zu hintergehen, und seine Sinne wider seinen Willen zu verführen; so empfindet er einen bald verdrüßlichen, bald lächerlichen Streit zwischen seiner Vernunft und seiner Einbildungskraft. Jene erinnert ihn

zur Unzeit an die Nachahmung, und diese will ihn gleichwohl bereden, er sehe die Natur. Nicht selten höret man daher den gemeinen Mann bey den rührendsten Stellen eines Trauerspiels ein lautes Gelächter aufschlagen. Dieses Lachen gereicht, wie der Dramaturgist irgendwo sehr richtig bemerkt, dem Dichter, so wie den Schauspieler, zur wahren Ehre. Es ist ein Beweis, daß ihre Kunst mächtig genug gewesen, auf den ungeübtesten Zuschauer, der nicht gewohnt ist, seine Sinne täuschen zu lassen, einen lebhaften Eindruck zu machen.

Da die Ungleichheit der Materie der Nachahmung von der Materie der Natur, der Marmor, die Leinwand, die sinnlichsten Merkmale sind, die ohne der Kunst zu schaden, die Aufmerksamkeit, so oft es nöthig ist, zurück rufen; so siehet man auch, warum bemalte Bildsäulen desto unannehmer sind, je näher sie der Natur kommen. Ich glaube, die schönste Bildsäule von dem größten Künstler bemalt, würde nicht ohne Eckel betrachtet werden können. In wachsgetriebene Bilder in Lebensgrösse und natürlicher Kleidung, machen

chen einen sehr widrigen Eindruck. Da uns kein sinnliches Merkmal überführet, daß wir eine blosse Nachahmung vor uns haben; so vermissen wir mit Widerwillen das Kennzeichen des Lebens, die Bewegung. In Miniatur, oder halberhobener Arbeit würde der Anblick schon leidlicher seyn, weil hier, der Kunst unbeschadet, Nachahmung von Natur gar leicht unterschieden werden kann.

Es giebt einen verzärtelten Geschmack, den auch die Nachahmung des Unangenehmen beleidiget, wenn der Ausdruck stark ist, und das Objekt lebhaft schildert. Diesen zu befriedigen müßte das Objektive zu sehr geschwächt, das heißt, die Täuschung selbst verhindert werden; wodurch das Schauspiel seinen Reiz verlieren, und unschmackhaft werden würde. Die Kunst muß alle Kräfte des Genies aufbieten, die Nachahmung und die dadurch zu erhaltende Täuschung, vollkommen zu machen, und sie kann es sicher den zufälligen Umständen, der Auszierung, dem Orte, der Materie und tausend andern, nicht unter dem Gebiete der Kunst stehenden Nebendingen, überlassen, der Seele die nöthige Erinnerung zu geben, daß

sie Kunst und nicht Natur vor sich habe. Aus dieser Betrachtung lassen sich sowohl für den Dichter, als für den Schauspieler die Grenzen bestimmen, in wie weit sie der Natur ähnlich zu seyn, trachten müssen.

Von der Sinnenlust habe ich gesagt, sie bestehe in einem Gefühle von der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, das der Seele angenehm ist. Ich habe also die Bewegungen in Körper, als den Gegenstand, die Seele aber bloß als eine Zuschauerinn betrachtet, die sich an dieser Vorstellung vergnüget, weil sie eine objektive Vollkommenheit wahrnimmt, und zwar eine solche, die sie näher angehet, indem der Gegenstand davon ein Wesen ist, mit dem sie auf das genaueste verbunden ist. Es giebt aber noch eine andere Quelle des Vergnügens bey der Sinnenlust, die nicht aus der Acht gelassen werden muß. Die Seele genießt das Wohlseyn ihres Körpers nicht bloß als Zuschauerin, so wie sie etwa überhaupt die Vollkommenheit eines Gegenstandes mit Behaglichkeit wahrnimmt; sondern es erwächset ihr selbst

durch die Sinnenlust kein geringer Grad der Vollkommenheit zu, wodurch das Angenehme der Empfindung ungleich lebhafter wird. Den harmonischen Bewegungen in den Gliedmassen der Sinne entsprechen harmonische Empfindungen in der Seele, und da bey einer sinnlichen Wollust das ganze Nervengebäude in eine harmonische Bewegung gebracht wird; so muß der ganze Grund der Seele, das ganze System ihrer Empfindungen und dunkeln Gefühle auf eine gleichmässige Art bewegt, und in ein harmonisches Spiel gebracht werden. Dadurch wird jedes Vermögen der sinnlichen Erkenntniß, jede Kraft des sinnlichen Begehrens auf die ihr zuträglichste Weise in Beschäftigung gebracht, und in Uebung erhalten, das ist, die Seele selbst in einen bessern Zustand versezt. Auf solche Weise entspringet das Vergnügen der Seele bey der Sinnenlust nicht bloß aus dem Gefühle von dem Wohlbefinden des Körpers; sondern zugleich aus der in die Seele selbst hinzukommenden Realität, durch die harmonische Beschäftigung und Uebung der Empfindungs- und Begehrungskräfte.

Ich darf kaum den Vorwurf erwarten, daß ich durch diese Betrachtungen der sinnlichen Wollust zu sehr das Wort rede, indem ich sie zu einer Vollkommenheit der Seele erhebe. Man ist längst über jene düstere Sittenlehre hinweg, die alle Ergözlichkeiten der Sinne verdammet, und dem Menschen Pflichten vorschreibt, zu welchen ihn sein Schöpfer nicht eingerichtet hat. Wir sind bestimmt, in diesem Leben nicht nur die Kräfte des Verstandes und des Willens zu verbessern; sondern auch das Gefühl durch sinnliche Erkenntniß und die dunkeln Triebe der Seele durch das sinnliche Vergnügen zu einer höhern Vollkommenheit zu erziehen. Wir handeln eben so wohl wider die Absichten des Schöpfers, wenn wir diese, als wenn wir jene vernachlässigen. Nur alsdenn machen wir uns elend, wenn wir das Verhältniß verfehlen, das Geringfügige dem Wichtigen, die niedere Vollkommenheit der höhern, das vorübergehende Gegenwärtige dem dauerhaften Zukünftigen vorziehen. Der Genuß einer jeden sinnlichen Lust befördert allerdings, wenigstens auf eine kurze Zeit, auf einige Augenblicke, so wohl das Wohlseyn unseres

Körpers, als die Vollkommenheit der Empfindungen und Triebe unserer Seele: allein wenn das Maaß überschritten, oder der Endzweck verfehlt wird; so ziehet die Wollust für beides, so wohl für den Körper, als vornehmlich für die Seele, unglückliche Folgen nach sich, die das Gute unendlich überwiegen, daß sie gewähret. Wer bey der Berathschlagung die Folgen mit bedenkt, den höhern Bestimmungen ihre Wichtigkeit läßt, und der Sinnenlust nur den gebührenden Theil an seiner Glückseligkeit einräumet, der handelt offenbar den Absichten seines allgütigen Schöpfers gemäß, und kann den Genuß der sinnlichen Ergözlichkeiten mit zu den guten Haudlungen rechnen.

Was hier von der Sinnenkunst erinnert worden, gilt mit gehöriger Veränderung, auch vom sinnlichen Schmerze. Die Seele nimmt freylich das Unharmonische in der Spannung der Fiebern, das Unvollkommene in den Bewegungen der Gliedmassen wahr, und erlanget, wie am Ende des zehnten Briefes angeführt worden, ein aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetztes Gefühl

von

von der Unvollkommenheit ihres Körpers, und von der Gefahr, die ihm drohet. Allein zu dieser objektiven Unvollkommenheit, die die Seele als Zuschauerinn wahrnimmt, kömmt in diesem Falle eine subjektive Unvollkommenheit hinzu, vermöge der Uebereinstimmung zwischen den Empfindungen der Seele und den Veränderungen in den Gliedmassen der Sinne. Wenn in den Bewegungen und Veränderungen in den Nerven, wie beym Schmerze geschiehet, eine Unordnung oder Mißstimmung vorgehet; so theilt sich diese auch der Seele mit, und zerrüttet das System der Empfindungen und dunkeln Triebe. Es entstehet also im Grunde der Seele ein Mangel der Uebereinstimmung, eine verminderte Realität, und das Bewußtseyn, oder auch dunkele Gefühl derselben, kann der Seele nicht anders, als unangenehm seyn.

Ueber die vermischten Empfindungen, die von Lust und Unlust zusammengesezt sind, lasse ich meine Weltweisen in dem Beschlusse der Briefe einige Gedanken äussern; allein die Materie ist zu weit-

weitläufig, als daß man sie so bald erschöpfen könnte. Aus dieser einfachen Vermischung des Vergnügens und Mißvergnügens entspringen unzehliche Arten von Empfindungen, die alle von einander unterschieden sind, und sich auch durch ganz verschiedene Merkmale äusserlich zu erkennen geben. Dieses ist die Natur unserer Seele! Wenn sie zwo Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann; so sezt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist, und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen; so wird die daraus entspringende Erscheinung mit verändert werden, und eine ganz andere Gestalt annehmen. — Das Mitleiden z. B. ist eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande, und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesezt ist. Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen giebt, sind von den einfachen Symptomen der Liebe sowohl, als der Unlust unterschieden; denn das Mitleiden ist eine Erscheinung. Aber wie vielerley kann diese Erscheinung werden!

Man

Man ändere nur in dem bedauerten Unglücke die einzige Bestimmung der Zeit; so wird sich das Mitleiden durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen geben. Mit der Electra, die über die Urne ihres Bruders weinet, empfinden wir ein mitleidiges Trauren; denn sie hält das Unglück für geschehen, und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bey den Schmerzen des Philoktets fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Quaal, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig, und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber Oedip sich entsezt, indem das grosse Geheimniß sich plözlich entwickelt; wenn Monime erschrickt, als sie den eifersüchtigen Mytridates sich entfärben siehet; wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen Othello so drohend mit ihr reden hört; was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden! Aber mitleidiges Entsezen, mitleidige Furcht, mitleidiges Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerley. Denn, da jede Liebe mit der Be-

reit-

reitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu sezen; so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person theilen; welches man sehr nachdrücklich Mitleiden nennet. Warum sollten also nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eifersucht, Rachbegierde, und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entstehen können? — Man siehet hieraus, wie gar ungeschickt der größte Theil der Kunstrichter die tragischen Leidenschaften in Schrecken und Mitleiden eintheilet. Schrecken und Mitleiden! Ist denn das theatralische Schrecken kein Mitleiden? Für wenn erschrickt der Zuschauer, wenn Merope auf ihren eigenen Sohn den Dolch ziehet? Gewiß nicht für sich, sondern für den Aegist, dessen Erhaltung man so sehr wünschet, und für die betrogene Königinn, die ihn für den Mörder ihres Sohnes ansiehet. Wollen wir aber nur die Unlust über das gegenwärtige Uebel eines andern, Mitleiden nennen; so müssen wir nicht das Schrecken, sondern alle übrige Leidenschaften, die uns von einem andern mitgetheilet werden, von dem eigent-

gentlichen Mitleiden unterscheiden. (*) — Diese Betrachtung habe ich in dem angeführten Beschlusse mit wenigem berührt, und daraus zu erklären gesucht, warum uns die traurigen Gemüthsbewegungen auf der Schaubühne so angenehm sind.

Die vermischten Empfindungen haben die besondere Eigenschaft, daß sie zwar so sanft nicht sind, als das reine Vergnügen, hingegen dringen sie tiefer in das Gemüth ein, und scheinen sich auch länger darinn zu erhalten. Was blos angenehm ist, führet bald eine Sättigung, und zulezt

(*) Leßing beweiset in seiner Dramaturgie mit der ihm eigenen philosophischen Scharfsinnigkeit, daß Aristoteles nicht Schrecken und Mitleiden, sondern Furcht und Mitleiden gesezt habe; und nach seiner Erklärung des Aristoteles, verstehet er unter der Furcht dasjenige, was wir für uns selbst, durch Mitleiden aber daßjenige, was wir für unsern Mitmenschen empfinden. Hierdurch gewinnt man wenigstens so viel, daß der weise Grieche mit sich selbst übereinstimmet; denn dieß sind seine Gedanken, die er verschiedentlich äussert, daß wir bey einer jeden tragischen Vorstellung Rücksicht auf uns selbst nehmen. Allein ich für meinen Theil läugne diese Rücksicht auf uns selbst. Wenigstens ist sie nicht nothwendig, wenn wir mit andern sympathisiren sollen. Wie oft ist der Bemitleidete nicht in solchen Umständen, in welche wir schlechterdings nie

lezt den Eckel mit sich. Unsere Begierde erstreckt sich allezeit weiter, als der Genuß, und wenn sie ihre völlige Befriedigung nicht findet; so sehnet sich das Gemüt nach der Veränderung. Hingegen fesselt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermischt ist, unsere Aufmerksamkeit, und verhindert die allzufrühe Sättigung. Bey dem sinnlichen Geschmacke zeiget die tägliche Erfahrung, daß eine reine Süßigkeit bald den Eckel nach sich ziehet, wenn sie nicht mit etwas Reizendem

nie gerathen können? Daß wir leichter zum Mitleiden bewegt werden, wenn wir in ähulichen Umständen sind, ein ähnliches Unglück ausgestanden, oder zu befürchten haben, kann zwar nicht geläugnet werden. Allein dieses kömmt nicht, wie Aristoteles zu glauben scheint, aus eigensüchtiger Furcht; denn die Eigensucht ist es gewiß nicht, die unserHerz dem Mitleiden aufschließt. Es ist vielmehr das lebhaftere Selbstgefühl eines ähnlichen Uebels, das unser Mitleiden schärft, indem es uns den Leidenden, als desto bedauernswerther betrachten läßt. Aus eben der Ursache sympathisiret auch jedes Thier nur mit demGeschrey eines Thieres, das von seiner Art ist, indem es mit diesem Laute das innere Leiden, das es selbst zu einer andern Zeit gefühlt hat, izt auf das lebhafteste verbindet, und mitf hlet Dieser Gedanke verdiente weiter ausgeführt zu werden; allein es ist hier der Ort dazu nicht.

dem vermengt wird. Allein die Bemerkung ist allgemein, und sie wird auch in Ansehung der Gemüthsbewegungen von der Erfahrung bestätiget. Zorn und Betrübniß sind weit so angenehm nicht, als Scherz und Fröhlichkeit, und dennoch haben sie für einen, der sich dazu berechtiget zu seyn glaubt, einen so unaussprechlichen Reiz, daß mehr als stoische Ueberwindung dazu gehört, sich ihrer zu entschlagen. Den Zornigen ergözet nichts so sehr, als seine Entrüstung, und wer den Verlust eines Freundes betrauert, begiebt sich in die Einsamkeit, um seiner Betrübniß ungestört froh zu werden. Daß die Betrübniß eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen sey, wird ein jeder einsehen, und von dem Zorne läßt es sich jeben so leicht erweisen. Man weis, daß der Zorn aus der Unlust über eine empfangene Beleidigung, und aus der Begierde sich zu rächen zusammengesezt ist. Diese Vorstellungen ringen in einem aufgebrachten Gemüthe miteinander, und bringen ganz entgegen gesezte Bewegungen hervor, nachdem bald diese bald jene die Oberhand gewinnet. Bald ergießt sich das

Blut

Blut in die äussere Theile des Zornigen, die Augen ragen hervor, und werden feurig, das Angesicht roth, er stampft mit den Füssen, schlägt um sich, und tobt wie ein Rasender; dieses sind die Kennzeichen der herrschenden Begierde, sich zu rächen. Bald kehrt das Blut zum Herzen zurück, das wilde Feuer der Augen verlischt, und sie sinken tief in ihre Hölen, das Angesicht erblasset, und die äussere Glieder hängen kraftlos zur Erden; dieses sind die untrüglichsten Kennzeichen der herrschenden Unlust über die empfangene Beleidigung. Der Dichter hat diesen Streit der Empfindungen in dem Gemüthe eines Zornigen vortrefflich geschildert:

Jetzo muß er entweder ohnmächtig niedersinken,
Oder sein starrendes Blut muß auf einmal feuriger werden,
Und ihn von neuem gewaltig beleben. Es hub sich, und wurde
Feuriger, und goß sich vom hoch aufschwellendem Herzen
In die Minen empor — — — —
Und er sprang auf, und trat hoch aus seiner Reih' und ergrimmte.

Ist

Ist nun der Zorn nicht ohne die Begierde, sich zu rächen; so wird das aufgebrachte Gemüth, das in der Hize des Affekts die Rache wie seine Glückseligkeit liebet, sich mit Vergnügen an dieser Vorstellung weiden, und den Gegenerinnerungen der Vernunft schwerlich Gehör geben. Der Zorn gehört also zu den vermischten Empfindungen, und daher kömmt der gewaltsame Reiz, den das ergrimmte Gemüth in demselben findet.

Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die Anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahen, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten, oder unausgedehnten, in einer stetigen, oder unstetigen Grösse bestehen; die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nehmliche. Das grosse Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzehlbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein grosses Genie, grosse Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können,

wer

wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesezt. Die Grösse des Gegenstandes gewähret uns Lust, aber unser Unvermögens, seine Gränzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender machet. Doch ist dieser Unterschied zu bemerken. Wenn der grosse Gegenstand uns bey seiner Unermeßlichkeit, keine Mannigfaltigkeit zu betrachten darbietet, wie die stille See, oder eine unfruchtbare Ebene, die von keinen Gegenständen unterbrochen wird; so verwandelt sich der Schwindel zulezt in eine Art von Eckel über die Einförmigkeit des Gegenstandes, die Unlust überwiegt, und wir müssen den verwirrten Blick von dem Gegenstande abwenden. Dieses ist der Theorie der Empfindungen vollkommen gemäß, und die tägliche Erfahrung bestättigt es zur Gnüge. Hingegen ist die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes, die Grösse eines bewundernswürdigen Genies, die Grösse erhabener Tugenden, so mannigfaltig als groß, so vollkommen, als mannigfaltig, und die Unlust,

Stadtbibliothek Augsburg

die mit ihrer Betrachtung verknüpft ist, gründet sich auf unsere Schwachheit; daher gewähren sie ein unaussprechliches Vergnügen, dessen die Seele nie satt werden kann. Was für seelige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die unermeßliche Vollkommenheit Gottes gedenken! Unser Unvermögen begleitet uns zwar auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zurück. Aber die Entzückung über jene Unendlichkeit, und das Mißvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern. Nach einer kleinen Erholung, wagen wir den zweyten, den dritten Versuch, und die Quelle des Vergnügens ist noch so unerschöpflich als vorhin. Hier mischt sich kein Eckel, keine Unlust von Seiten des Gegenstandes in unsere Empfindung, und wir wären glückselig, wenn unser ganzes Leben ein ununterbrochener Versuch, die göttliche Vollkommenheiten zu begreifen, seyn könnte.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von Seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch

in

in Ansehung unser von der Unlust über unsere eigene Schwäche unzertrennlich ist: so kann man wohl sicher schliessen, daß es für eingeschränkte Wesen schlechterdings kein reines Vergnügen gebe. Doch giebt es noch weit weniger ein reines Mißvergnügen. Zum reinen Vergnügen ist wenigstens der Gegenstand vorhanden, nothwendig vorhanden; allein der Gegenstand zum unvermischten Mißvergnügen ist sogar im Reiche der Möglichkeit nicht anzutreffen, und also ein Unding. Selbst der chimärische Begriff, den man sich von dem unvollkommensten Wesen machet, muß einiges Vergnügen gewähren; sonst würden sich unsere Dichter dessen nicht mit so vielem Vortheile bedienen können. Es ist wahr, um unsere Einbildungskraft zu vergnügen, räumen sie ihrem erdichteten Wesen desto mehr Macht und Erkenntniß ein, je höher sie seine moralische Bosheit steigen lassen; allein die Vernunft findet den Kontrast lächerlich, und schämet sich der Einbildungskraft, daß sie sich an einer so ungeheuern Vorstellung ergözen kann.

Alles Böse, das in der Natur anzutreffen ist, das sich nur gedenken läßt, muß mit etwas Gutem vermischt seyn. Das vollkommenste Böse würde ein Wesen seyn, dem nichts als verneinende Merkmale zukommen, ein wahres Unding! Wenn nun, wie im Vorhergehenden aufgeführt worden, die bejahenden Merkmale eines Dinges, wenn sie anschauend erkannt werden, allezeit Lust erregen; so kann die Vorstellung keines Wesens, auch in Beziehung auf den Gegenstand betrachtet, blos unangenehm seyn. Die sachlichen Bestimmungen, ohne welche kein Wesen denkbar ist, unterlassen niemals einen verhältnißmässigen Grad der Behaglichkeit zu erregen, wodurch die Vorstellung des Unvollkommenen in der Natur noch weit zusammengesezter wird. Die positiven Bestimmungen erzeugen ein doppeltes Wohlgefallen, in der doppelten Beziehung auf den Gegenstand, und auf das denkende Subjekt, davon zu Anfange dieser Abhandlung ausführlich gehandelt worden. Die negativen Bestimmungen hingegen erregen Mißfallen in Beziehung auf den Gegenstand, und Wohlgefallen in Beziehung auf den Vorwurf, der sie aufschauend

erkennet, und mißbilliget. Alle diese Betrachtungen müssen mit einander verglichen, und gegen einander abgewogen werden, bevor die Seele erkennen kann, ob das Angenehme, oder Unangenehme überwiegt. So wundervoll vermischt und in einander verschlungen sind die einfachsten Empfindungen, die uns die Gegenstände der Natur gewähren, und um wie vielmehr müssen sie es werden, wenn man zugleich auf die Nebenbegriffe siehet, die mit jeder Vorstellung, durch die innere Verknüpfung der Dinge, sowohl als durch die äusserliche, durch Raum und Zeit, Wirkung und Ursache, Aehnlichkeit und Gegensaz, auf eine unaussprechlich mannigfaltige Weise verbunden sind!

Als ich die Briefe über die Empfindungen schrieb, hatte ich zwar von der Natur der vermischten Empfindungen einen leichten Begriff; allein ich sahe die erstaunlichen und mannigfaltigen Wirkungen derselben nur wie im Schimmer, bis ich Gelegenheit hatte, zum Behuf der Bibliotheck der schönen Wissenschaften, das vortreffliche englische Werk vom Erhabenen und Schönen zu lesen. Der Verfasser derselben ist ein

grosser Beobachter der Natur. Er häuft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben so gründlich, als scharfsinnig sind; allein so oft es darauf ankömmt, diese Beobachtungen aus der Natur unserer Seele zu erklären, so zeigt sich seine Schwäche. Man siehet, daß ihm die Seelenlehre der deutschen Weltweisen unbekannt gewesen, und die blosse Erfahrung war nicht hinreichend, ihm diese tiefsinnige Lehren im Zusammenhange sehen zu lassen. Er sahe den Grundsaz, daß die anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit Lust gewährt, für eine blosse Hypothese an, und die mindeste Erfahrung, die der Hypothese zu widersprechen schien, war ihm Grundes genug, sie zu verwerfen. Wer aber überzeugt ist, daß dieses Grundgesez der Empfindungen keine Hypothese, sondern eine ausgemachte, und unumstößliche Wahrheit sey, der läßt sich keine Erfahrung irren, sie mag noch so sehr das Gegentheil darzuthun scheinen. Er denkt der Sache weiter nach, und findet zwischen Vernunft und Erfahrung die allergenaueste Verwandschaft, die oft nur schwer zu finden, aber doch allezeit vorhanden ist. Ich schmeichele mich kei-

nes-

neswegs hier von allen Erfahrungen des Engländers psychologischen Grund angegeben zu haben. Unsere Empfindungen haben solche Tiefen, dahin mein Auge zu dringen, viel zu blöde ist. Ich wünsche vielmehr durch meinen Versuch einen philosophischen Kopf zu dieser würdigen Untersuchung aufgemuntert zu haben. Mein Freund ist der Welt eine Uebersezung des englischen Werks nebst seiten Zusäzen und Anmerkungen, die er versprochen, noch schuldig. O daß er meinen Wunsch erfüllete!

Bey der erstaunlichen Vermischung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die unendlich feiner durch einander verschlungen sind, als das zarteste Gewebe von Fasern im menschlichen Leibe, muß man sich billig über die Weltweisen wundern, welche die Summen der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menschlichen Leben haben berechnen, und mit einander vergleichen wollen. Der Verfasser des Versuchs über die moralische Weltweisheit (*) hat sich diese Berechnung sehr leicht vorgestellt. Das Produkt

(*) Essai de Philosophie morale.

dukt der Stärke einer angenehmen Empfindung in ihre Dauer, nennet er das Moment der Glückseligkeit, und die Summe dieser Momente, die Glückseligkeit des Menschen. Von dieser Summe ziehet er die Summe der Momente der unangenehmen Empfindungen ab, u. s. w. Ich habe jezt das Werkchen nicht zur Hand, in welchem diese Berechnung zum Grunde gelegt wird. Wo ich mich aber recht erinnere, so kann nichts unüberlegter seyn, als dieser Einfall. Zwo Voraussezungen, ohne welche der Einfall nicht Statt findet, sind beide sowohl der Vernunft, als der Erfahrung zuwider. Man muß erstlich annehmen, daß unsere Empfindungen entweder reine Lust, oder reine Unlust seyen, und zweytens, daß jede Unlust die Summe der Glückseligkeit schlechterdings vermindere. Wird es noch nöthig seyn, diese Chimären zu widerlegen?

Einige von diesen Weltweisen, die sich auf das Maaß und Gewicht der Empfindungen verstehen wollen, haben den Einfall gebilliget, daß in der Welt mehr Unglück, als Glück seyn müsse, weil man mehr weinen, als lachen höret. — Diesen

sen Gedanken im Ernste zu behaupten, muß man in seinem Leben mehr gelacht, als nachgedacht haben. Es ist falsch, daß das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und eben so falsch, daß das Lachen immer ein Kennzeichen des Glückes sey. Diese beiden Bewegungen scheinen sich dem Anblicke nach, schnur stracks entgegengesezt zu seyn, und gleichwohl sind sie in der Natur vollkommen einerley Ursprungs, so wie das Schwarze und Weisse einander entgegen gesezt zu seyn scheinen, und in der Natur sehr nahe verwandt sind. Dieses ist bey allen Phänomenen sehr gewöhnlich, und da die Gemüthsbewegungen Phänomene sind; so muß man sich nicht wundern, wenn bey ihnen eben so wenig der Schluß von der Erscheinung auf die Wahrheit gezogen werden kann.

Das Weinen ist eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, und entspringet aus der anschauenden Erkenntniß des Kontrasts zwischen einer Vollkommenheit, und Unvollkommenheit, die uns beide sehr nahe gehen. Daher weinen wir, wenn wir Mitleiden fühlen; denn das Mitleiden selbst gründet sich auf den Kontrast zwischen

den moralischen Vollkommenheiten, und physischen Unvollkommenheiten einer Person. Daher weinen wir, wenn wir jezt glücklich sind, und uns an unser voriges Unglück lebhaft erinnern, und dieses sind Freudenthänen; oder wenn wir unglücklich sind, und uns des vorigen Glückes erinnern, welches eigentlich die Thränen sind, die unsere Weltweisen für Kennzeichen des Unglücks halten. Allein wie falsch! Wenn die Unlust über das gegenwärtige Unglück so groß und so lebhaft ist, daß sie in der Seele herrschet, und alle Nebenbegriffe unterdrückt; so sind unsere Augen trocken, wir stehen mit versteinerten Blicken da, und können nicht weinen. (*) Alsdenn erst, wenn die Nebenbegriffe in der Seele wiederum erwachen, wenn wir unser gegenwärtiges Unglück mit vergangenem Glücke vergleichen können; so werden wir wehmüthig, das Herz wird leichter, und das starre Auge erweicht zu wollüstigen Thränen, die dem Betrübten angenehmer sind, als die reizendste

(*) Quin ipsa tanti pervicax clades mali]
Siccavit oculos: quodque *in extremis solet*,
Periere lachrimæ. An. Sen. Oed Act. I.

zendste Sinnenlust. Braucht es mehr, um zu beweisen, daß das Weinen eine aus Lust und Unlust vermischte Empfindung sey, und daß man alsdenn nicht allemal unglücklich ist, wenn man es kann zu Thränen kommen lassen?

Eben so wenig ist das Lachen ein untrügliches Kennzeichen des Glückes. Es gründet sich vielmehr, sowohl als das Weinen, auf einen Kontrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Kontrast von keiner Wichtigkeit seyn, und uns nicht sehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich seyn soll. Die Thorheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr sind, machen sie blos lächerlich. Man nennet einen solchen Kontrast eine Ungereimtheit, und sagt daher, ein jedes Lächerliche seze eine Ungereimtheit zum voraus. Ein jeder Mangel der Uebereinstimmung zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Wirkung, zwischen dem Charakter eines Menschen, und seinem Betragen, zwischen den Gedanken und der Art, wie sie ausgedruckt werden; überhaupt ein jeder Gegensaz des Grossen,

Ehrwür-

Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden, neben dem Geringschäzigen, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit sezen, ist lächerlich. Jener Weltweise, der in dem prächtigen ägyptischen Tempel die erhabene Gottheit suchte, und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieses stolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuthlich in der ersten Bewegung haben lachen müssen. Aber bald wird er die traurigen Folgen dieser viehischen Unwissenheit bedacht haben, und sodann wird ihm der Gegenstand mehr abscheulich, als lächerlich gewesen seyn. Der Zuschauer lacht über die Tücke des Tartüffes, sowohl als über die Einfalt des Orgons, so lange beide noch von keinen gefährlichen Folgen zu seyn scheinen. Sobald man aber den Betrüger in seinem völligen Lichte, und den Betrogenen in Gefahr siehet; so verwandelt sich die lachende Laune in Abscheu und Mitleiden. — Derselbe Umstand kann diesem lächerlich scheinen, und jenen betrüben, nachdem sie an dem Schicksale dessen, den es betrift, mehr oder weniger Antheil nehmen. Die Thorheiten unserer Freunde sind

uns

uns gemeiniglich verdrießlich, der Feinde angenehm, und gleichgültiger Personen lächerlich. Es ist also das Lachen eine besondere Bewegung, die eine gewisse Art von vermischter Empfindung begleitet, an und für sich aber zu unserer Glückseligkeit so wenig nothwendig, als die schauernde Empfindung beym Anblick des Unermeßlichgrossen. Der Weltweise, der über die Thorheit der Menschen geweinet, war vielleicht glückseliger, als der darüber beständig gelacht hat.

Diese falsche Begriffe von dem Maasse der Glückseligkeit, so wie verschiedene andere Irrthümer in der theoretischen Weltweisheit, sind die Früchte des geläuterten Epikurismus, den einige Weltweise wieder aus dem Staube hervorgezogen. Man sezt das höchste Gut, den lezten Endzweck aller unserer Wünsche, in welchen sich alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich auflösen, in die angenehme Empfindung; statt daß man ihn weiter zurückführen, und entweder mit dem Stoicker in der Uebereinstimmung mit der Natur, oder mit den neuern Weltweisen, in dem ursprünglichen Trieb

 zur

zur Vollkommenheit suchen sollte. Freylich ist jede gute That, jede tugendhafte Handlung mit einer seeligen Empfindung verknüpft, die süsser ist, als alle sinnliche Wollust. In der ausübenden Sittenlehre kann man also den Grundsaz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulten, und so gar vermittelst desselben bey einem Menschen die Liebei zur Tugend erregen, indem man sein Gefühl schärft, und der höhern Wollust fähig macht, die er nirgend anders, als in der Ausübung des Guten findet. Aber in die Theorie muß man ihn nicht hinübertragen allwo kein falscher Grundsaz, ohne falsche Folgen seyn kann. Unsre Weltweisen beweisen unumstößlich, und ich habe solches auch in den Briefen über die Empfindungen dargethan, daß die Kraft unsere Seele, eines jeden Geistes überhaupt, ursprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet sey, und daß die Wahl eines freyen Geistes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die Vollkommenheit das einzige ist, was mit der Natur eines freyen Wesens überein kömmt; so ist es einerley, ob man das höchste

Gut,

Gut, das primum naturale, wohin alle unsere Wünsche abzielen, in die Vollkommenheit, oder in die Uebereinstimmung mit unserer Natur sezen will; nur hat man sich, um allem Mißverständnisse vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieser Uebereinstimmung mit der Natur verstehet.

Was die angenehme Empfindung betrift; so ist sie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels, die von der Erkenntniß und von der Wahl des Guten unzertrennlich ist; allein sie läßt sich zergliedern, und in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflösen. Die angenehme Empfindung ist in der Seele nichts anders, als das klare, aber undeutliche Anschauen der Vollkommenheit, und in so weit sie von einer sinnlichen Lust, von einer Behaglichkeit des Leibes, oder harmonischen Spannung der Nervensäserchen begleitet wird, genießt die Seele auch eines sinnlichen, aber undeutlichen Anschauens von der Vollkommenheit ihres Körpers. Ich habe dieses, in dem zehnten Briefe über die Empfindungen, ausser Zweifel gesezt. Daraus folgt nun

ganz unwiderlegbar, daß alles zulezt auf den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muß; denn man schmeichelt sich vergebens, auf den lezten Grund der Dinge gekommen zu seyn, wenn man nicht bis zu ihrem Wesen hinaufgestiegen ist. Da nun die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung in dem Wesen eines Geistes unmittelbar gegründet ist; so muß auch die Vollkommenheit und nicht die angenehme Empfindung, der höchste Grund aller freyen Handlungen, das heißt, das höchste Gut genennet werden.

Die keinen philosophischen Grundsaz gern unangefochten lassen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf solche Weise den Menschen zu einem eigennüzigen Geschöpfe, indem wir alles auf ihn selbst und seine Vollkommenheit zurückweisen. Ein Vernünftiger lacht nur über diesen Vorwurf. Es ist die nehmliche Grille einiger Schwärmer, die sich ein Gewissen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil sie das höchste Wesen eigennüzig zu lieben fürchten. Man muß weder wissen, was Liebe, noch was Eigen-

nuz ist, wenn man diesen Einfall billiget. Wie? Liebe ich meinen Freund eigennüzig, wenn ich sein Wohlseyn als das meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm wiederfährt, mit solchen Augen ansehe, als wenn es mir selbst wiederführe? Handle ich eigensüchtig gegen mein Vaterland, wenn ich seinen Wohlstand als einen Theil meiner Glückseligkeit betrachte, und in seiner Vollkommenheit, die meinige zu befördern suche? — Oder glaubt man, der Grundsaz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinem eigenen Bezirk einzuschliessen, und alle umher in eine traurige Wüsteney zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher sich ein denkendes Wesen isoliren könnte; Oder als könnte ein denkendes Geschöpf, das sich aus aller Verbindung reißt, und in sich selbst einschließt, auch in sich selbst vollkommen, in sich selbst glücklich seyn! Als wenn das Wohl meiner Nebengeschöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles, was um mich ist, so viel ich kann und vermag, vollkommener machen, als wenn die Fertigkeit in

der Ausübung des Guten, lieben, und geliebt werden, Wohlthun, Großmuth üben, Gerechtigkeit handhaben, Freyheit und Tugend beschützen, nicht die seeligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit, neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh seyn könnte, als die Hab- und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig; denn in der Eigensucht bestehet ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheileten, wie die Wärme bey verloschener Flamme sich schwächet, wenn sie in die umstehende Gegenstände überfließt. Allein die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift, und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung sich mitzutheilen, und das Gute, dessen man genießt, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgiebt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückselig machen können.

Es kann keine Liebe, keine Freundschaft, ohne diese mildthätige Vervielfältigung seiner selbst bestehen. Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit, sich an eines andern Glückseligkeit zu vergnügen, das heißt, wenn man die Begrieffe der Glückseligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöset den Fortschritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit, als eine Vermehrung unserer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt, den Uebergang eines andern zur Unvollkommenheit, als unsere eigene Verschlimmerung, zu betrachten. Bey der allgemeinen Menschenliebe findet dieses in einem geringern Grade Statt; allein bey der Freundschaft wächst diese Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unseres Freundes zu sezen, und alles, was ihn betrift, so zu fühlen, als wenn es uns selbst beträfe. — Ajax fragt den Achilles, beym Philostratus, welche Heldenthaten für ihn mit der meisten Gefahr verknüpft gewesen? — Die ich für meine Freunde unternommen, sprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, sind dir am leichtesten angekommen? Eben dieselben, versezte Achilles. Jener fragt weiter:

welche Wunde hat dir die heftigsten Schmerzen verursachet? — Die mir Hektor beygebracht, war Achilles Antwort. Hektor? erwiederte Ajax, so viel ich weis, hat dir dieser niemals eine Wunde beygebracht. O ja! sprach Achilles, die allertödlichste; denn er hat meinen Freund Patroklus getödtet.

Weit gefehlt, daß der Grundsaz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufheben, oder nur im geringsten schwächen sollte; er ist vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieser Verbrüderung der Geister, wenn man mir diesen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt in einander verschlinget, daß sie ohne Zernichtung nicht mehr getrennet werden können. Es kann kein lebloses Ding vollkommener werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseligkeit hervorgebracht würde, und dieses Element vervielfältiget sich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche, und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Wesen eines Geistes im Denken und Wollen bestehet;

stehet; so muß er selbst desto vollkommener werden, je vollkommener seine Begriffe und die Gegenstände sind, die er sich vorstellet, und seine Glückseligkeit wächst mit der Menge und Grösse der Vollkommenheit, die er durch seinen freyen Willen hervorgebracht, oder befördert hat. In der weisen und eintrachtsvollern Regierung Gottes wird die Absicht im allerhöchsten Grade erreicht, nach welcher die menschliche Politik ringet, daß nehmlich jedes Mitglied das gemeinsame Beste befördere, indem es an seinem eigenen Wohlseyn arbeitet; denn kein verständiges Wesen kann seine wahre Glückseligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter der ganzen Schöpfung zu werden, so genau, so unzertrennlich hänget in dem Staate Gottes das besondere und allgemeine Interesse zusammen.

Und die Rebellen in diesem Staate können dem Schicksale nicht entgehen, das ihnen in der menschlichen Regierung allezeit zu wünschen wäre. Indem sie durch ein übelverstandenes Interesse ihr eigensüchtiges Wesen vom Ganzen ablösen, und die Bande der allgemeinen Verwandschaft ihrer Seits trennen, so werden sie Zerstörer ihrer

eigenen Glückseligkeit, und auf dieser moralischen Trennung erfolget der moralischen Tod. Man betrachte den Zustand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufsteigen können!

O hemme nicht, Natur!
Den Lauf der wilden Flut! Laß Ordnung sterben,
Und diese Welt nicht länger eine Bühne seyn,
Wo Zwietracht ihre Roll so schleppend spielt;
Ein Geist des erstgebornen Kains hersche
In aller Busem, sporne jedes Herz
Zur Blutbegier. Zum Schluß des grausen Auftritts,
Begrabe Finsterniß die lezten Leichen! (*)

Und gleichwohl ist der Elende, der sich selbst alles ist, auf dem Wege zu dieser entsezlichen Verwünschung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen strebt, das Vermögen sich völlig abzusondern; so wird er alle Flüche des rasenden Northumberland mit kaltem Blute wiederholen, und zulezt nur das kurze Stoßgebetlein jenes Sklaven hinzuthun:

Unum me surpite morti!

Wer

(*) Shakespear.

Wer siehet aber nicht, daß dieser Haß gegen alle Kreaturen, so wenig als der Selbsthaß, mit dem wahren Geiste der Vollkommenheit bestehen könne? Dieses allgemeine Gesez, diese Nerve der Glückseligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blühet in der Rose, regt sich im Wurme, und denket, will, und fühlt sich selig im Menschen. In der Vollkommenheit bestehet das Wesen Gottes; sie ist der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unsers Thuns und Lassens; sie ist der höchste Grundsaz in der Sittenlehre, in der Politick, und in den Künsten und Wissenschaften des Vergnügens. Sie ist die Sonne in dem Systeme der Wissenschaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Weltweisheit zu jeder Erscheinung ein besonderes Principium aufzusuchen pflegte, glaubte man auch die moralischen Erscheinungen, die sich so oft widersprechen, nicht anders

anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwo Seelen zueignet, davon ihm die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreizet. Diese mußten wie die beiden Götter des Zoroasters beständig mit einander um die Herrschaft ringen, und nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnet, eben denselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Weltweise, die die Unmöglichkeit eines vollkommen bösen Gottes wohl eingesehen, glaubten dennoch eine vollkommen böse Seele annehmen zu können, um dadurch den Ursprung des moralischen Uebels zu erklären. Ich weis nicht, ob man den Xenophon zu diesen Weltweisen rechnen soll, oder ob es sein Ernst nicht ist, wenn er den reuvollen Araspes, der sich gleichsam wider seinen Willen von einer sträflichen Liebe hat besiegen lassen, zum Cyrus sagen läßt; „Mein „König! jezt bin ich völlig überzeugt, daß ich „zwo ganz verschiedene Seelen in mir habe. Diese „philosophische Lehre hat mich der arge Sophist, „die Liebe, gelehrt. Man kann unmöglich glau„ben, daß eine und eben dieselbe Seele zugleich

„gut

„gut und böse, tugendsam und lasterhaft, und also
„sich selbst widersprechend seyn sollte. Nein, es
„müssen ihrer zwo seyn. Wenn die gute Seele
„herrschet, so handeln wir rechtschaffen; herrscht
„aber die böse, so handelnn wir niederträchtig.
„Dieses habe ich erfahren. Als ich wider meine
„Pflicht, das Gift der verbottenen Liebe einsaugte,
„und im Begriffe war, Gewaltthätigkeiten aus-
„zuüben, da spielte die böse Seele völlig den Mei-
„ster in mir. Durch deinen Beystand, mein
„König! ist die gute Seele nun wieder empor ge-
„kommen. Ich bin nicht der vorige Mensch mehr.
„Ich habe ganz andere Sinne, eine andere Ver-
„nunft, einen andern Willen. Ich bin frey,
„und entferne mich gerne von dem Gegenstande,
„den ich vorhin schwerlicher als mein Leben ver-
„lassen konnte.“

Dieser arge Sophist hat den Araspes eine sehr wichtige Wahrheit gelehrt; denn dieser Held hatte einige Zeit vorher wider Cyrus behauptet, der Wille wäre in Ansehung der Liebe und des Hasses vollkommen frey, und wer den festen Entschluß gefaßt hat, nicht zu lieben, litte nicht die

geringste

geringste Gefahr, wenn er mit einer Schönheit umgehet, und ihr freundschaftliche Gefälligkeiten erzeigt. Da diese sinnreiche Erdichtung sehr bequem ist, die Lehre von der mittelbaren und unmittelbaren Freyheit ins Licht zu setzen; so erlaube man mir einen Theil der Unterredung des Araspes mit dem Cyrus anzuführen. Cyrus wollte die schöne Gefangene nicht sehen, deren Reizungen Araspes so sehr erhob, und je beredter der junge Held war, die Neubegierde des Prinzen zu erregen, desto weniger konnte er ihn bewegen, eine so ausserordentliche Schönheit zu betrachten. „Wie? (sprach Araspes voller Verwunderung) „Sie nicht sehen! da ihre Schönheit alles über„trift, was du je gesehen hast!

„Eben deswegen, versezte der Prinz, will ich „ihr ausweichen. Sollte ich mich den blossen Be„richt von ihrer Schönheit so bezaubern lassen, „daß ich der Begierde sie zu sehen, nachgeben „müßte; so würde mich vermuthlich ihr Anblick „noch mehr bezaubern. Ich müßte sie alsdenn „öfter und öfter besuchen, und endlich bliebe mir „keine Zeit mehr zu meinen nöthigsten Geschäf„ten.

„te. Das sicherste Mittel, sich fürs Feuer zu „hüten, ist die Entfernung.

„Du scherzest, mein Prinz! erwiederte Araspes. Ein schönes Gesicht hat so viel Gewalt nicht, „daß es den Willen selbst beherrschen, und den „Menschen zwingen könnte, seine Pflichten hintanzusezen. Die Liebe hat keinesweges die Natur des „Feuers; denn das Feuer verbrennet alle verbrennliche Dinge ohne Unterschied, aber die Liebe entzündet nur die, die entzündet seyn wollen. „Wir sehen, daß wir in gewissen Fällen die völlige „Gewalt über unsere Neigungen haben, und wenn „wir sie in gewissen Fällen haben; so müssen wir „sie in allen haben können. Wir wollen uns in „unsere Blutsfreunde und Verwandten nicht verlieben, und wir thun es auch nicht. Die Geseze verbieten es uns. Würden diese Geseze nicht so unbillig, als vergeblich sein, wenn sie uns eine Sache „vorschrieben, die nicht in unserer Gewalt stehet, in „Ansehung welcher unser Wille nicht frey ist?

„Das folget nicht, antwortete Cyrus. Es „stehet zwar bey uns, ob wir anfangen wollen zu „lieben; aber ob wir aufhören wollen, stehet sel-

„ten

„ten in unserer Macht. Wir haben eine unmit„telbare Freyheit zu wollen, was uns gut dünkt, „und wir Betrogne! glauben auch schlechterdings „die Freyheit zu haben, das gut zu finden, was „wir wollen. Nein, Araspes! von dieser Seite „ist unsere Macht eingeschränkt. Wir müssen den „ersten Eindruck fliehen, oder es ist um unsere „Freyheit geschehen. Hast du nicht Beyspiele ge„sehen, daß Leute bevor sie liebten, sehr viel auf „ihre Freyheit hielten, und hernach gezwungen „waren, kriechende Sklavendienste zu thun? Ei„serne oder demantne Ketten hätten sie nicht fester „binden können, als die Fessel der Liebe.

„O ja! versezte Araspes. Solche Elende „habe ich oft winseln hören, die, wenn man ih„ren Klagen glaubet, in der That elende Leute, „und ohne Hülfe verloren sind. Du kannst sie „eben so jämmerlich über das Leben selbst klagen „hören. Allein es stehen ihnen so viele Thüren „offen, aus diesem Leben zu kommen; und sie ge„hen dennoch nicht, und bleiben lieber, wo sie „sind. Eben so viele Weg haben sie, ihrer ein„gebildeten Knechtschaft zu entkommen, und sie

„wollen

„wollen sich lieber beklagen. Diese Knechte der „Liebe werden oft so schamlos, daß sie, unter dem „Vorwande eines unwiderstehlichen Zwan„ges, sich eines andern Bette gelüsten lass'n. „Allein was thun die Geseze? Werden sie etwa „weniger als andere Räuber bestraft, weil sie „ihre Knechtschaft und ihren schuldigen Gehorsam „gegen ihren Tyrannen vorschüzen? Oder du „selbst, Cyrus! würdest du je aus dieser Ursache „ein solches Verbrechen verzeihen! Nein, mein „Prinz! die Schönheit ist ausser Schuld; denn „es stehet keineswegs bey ihr, uns zu irgend einer „Unart zu zwingen. Die Wollüstlinge zwingen „sich selbst, aus eigenem Trieb, und schieben die „Last auf die Liebe. Ein rechtschaffener und tu„gendhafter Mann kann alles, was schön ist, lie„ben und bewundern, ohne die Schrancken des „Wohlstandes und der Rechtschaffenheit im ge„ringsten zu überschreiten. Was hat ein Mann „von deiner Tugend, o Cyrus! zu besorgen? „Welche Versuchung hast du zu fürchten? — Du „siehest, mein Prinz! ich bin noch vollkommen „bey mir selber, ob ich gleich die gefangene Für-

„stinn gesehen. Ich habe sogar mit ihr gespro„chen, ich habe ihren Verstand und ihr edles Be„tragen so sehr bewundert, als ihre Schönheit; „aber deswegen bin ich noch immer, wer ich „war, und du sollst mich allezeit meinen Pflich„ten so getreu finden, als ich jemals gewesen.

„Gut, sprach der König. Bleibe nur immer „dir selbst gleich. Ich trage dir hiermit die Sor„ge für diese vornehme Gefangene auf. Nimm „sie in deinen Schuz, und lasse sie ihren harten „Stand so wenig empfinden, als möglich ist. „Sie verdienet durch ihre Eigenschaften eine groß„müthige Begegnung, und ihre Person kann uns „vielleicht in diesem Kriege von grosser Wichtig„keit seyn."

Araspes übernahm das Amt mit Vergnügen. Er besuchte die unvergleichliche Panthea täglich, und trug alle mögliche Sorge für ihre Bedienung. Der Ausgang dieser Geschichte ist bekannt. Die vortrefflichen Eigenschaften dieser beiden Personen, und ihr täglicher Umgang, machte sie zu Freunden. Die Freundschaft des Araspes verwandelte sich nach und nach in die heftigste Liebe, und

als die Tugendhafte eines Tages seinen Antrag mit Bescheidenheit und freundschaftlichen Vermahnungen abwies, gieng er in seiner Liebeswuth so weit, daß sie eine von ihren Sklavinnen zum Könige schicken mußte. Der König ließ den Araspes vor sich kommen, und gieng mit ihm in ein Nebenzelt allein. Man kann sich leicht vorstellen, wie beschämt und mit niedergeschlagenen Blicken Araspes unter die Augen des Cyrus getreten seyn muß. Der König hatte Mitleiden mit ihm, und sprach ihm Trost ein. Er gab sich selbst die Schuld, daß er einem jungen Helden einen so gefährlichen Posten aufgetragen, da er doch die Gefahr sehr wohl eingesehen hätte. Araspes dankte dem König für sein großmüthiges Mitleiden, das man sonst einem Schuldigen zu versagen pflegt, und hierauf folgten seine Betrachtungen über die Natur der Seele, die man oben gelesen.

Man siehet, daß Araspes die Lektion, die ihm die Liebe gegeben, falsch verstanden hat. Der Sophist lehrte ihn nur, daß unsere Vernunft in uns selbst nicht allezeit den Meister spiele, daß der praktische Wille, der Entschluß, der in Thaten

ausbricht, nicht schlechterdings von dem Urtheile des Verstandes abhänge, und daß vielmehr etwas in der Seele seyn müsse, welches in gewissen Fällen mächtiger als die Vernunft werden, und den steifen Nacken des Weisen selbst in sein Joch beugen könne. Dieses Etwas hätte Araspes in der Seele selbst aufsuchen, aber nicht zu einem besondern Wesen, zu einer zweyten Seele, machen sollen. Und wie fiel er darauf, es eine böse Seele zu nennen? Eine glücklichere Erfahrung hätte ihn lehren können, daß die erlaubte, daß die tugendhafte Liebe selbst nach den nehmlichen Gesezen wirke, und also unmöglich von einem andern Principium herkommen könne. Man könnte mit eben dem Fuge sagen; es gebe zwo Sonnen, eine brennet, und die andere erwärmet.

Plato suchte einen andern Ausweg aus diesem Labyrinthe. Da er sehr wohl einsah, daß wir das Böse, niemals als Böses, sondern blos unter dem Scheine des Guten wollen können; so schloß er, daß der Grund des moralischen Uebels allezeit ein Mangel der Einsicht seyn müsse. Die Leidenschaften, spricht er, können uns nicht

besiegen; denn sie zwingen nicht, sondern überreden. Sie müssen uns das, wozu sie uns verführen wollen, als gut einbilden, sie müssen unsere Erkenntniß täuschen, ehe sie den Willen lenken können. Er hebt so gar den Unterschied zwischen dem Guten und dem Angenehmen, dem Bösen und dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zuweilen unangenehm und das Böse angenehm scheinet; so siehet man, seiner Meynung nach, blos auf das Gegenwärtige. So bald man aber die Zukunft mit in Erwegung ziehet; so muß das unangenehme Gute in der Folge desto angenehmer, und das angenehme Böse in der Folge desto unangenehmer werden. Man hat also, sagt Plato, viererley zu unterscheiden; 1) das schlechterdings Angenehme. 2) Das schlechterdings unangenehme. 3) das Angenehme, das in der Folge unangenehm, und 4) das Unangenehme, das in der Folge angenehm seyn wird. In Ansehung der ersten beiden findet keine Verführung der Leidenschaften Statt; denn die allervernünftigste Leidenschaft kann das schlechterdings Unangenehme nicht angenehm machen: blos in Ansehung der beiden leztern können

wir uns betriegen, wenn wir die gegenwärtige Lust gegen die zukünftige Unlust, oder die gegenwärtige Unlust gegen die zukünftige Lust falsch berechnen, und auf der unrechten Schale das Uebergewicht zu finden glauben. In dieser irrigen Berechnung liegt also der Grund alles moralischen Uebels, und ein jeder Schuldfehler sezet einen Erkenntnißfehler zum voraus. Plato schliesset hieraus, daß die Tugend eine Wissenschaft sey, und wie andere Wissenschaften erlernet werden könne.

Auf diese Theorie haben die Neuern ihre Lehre von den Fertigkeiten und von dem Unterschiede zwischen der spekulativen und pragmatischen Erkenntniß gebauet. Eine jede Einsicht, die in das Begehrungsvermögen übergehet, und eine Begierde, oder Verabscheuung wirket, nennet man eine **wirksame**, oder **pragmatische Erkenntniß**; die aber in das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluß hat, wird eine **unwirksame**, oder **spekulative Erkenntniß** genannt. Die wirksame Erkenntniß ist eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn sie keinen Widerstand findet, ihr bestimmte Wirkung unfehlbar hervorbringet. Wenn

entge-

entgegengesezte Triebfedern der Seele mit einander streiten, und sich einander das Gleichgewicht halten, so verlieren sie beiderseits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zustand der Gleichgültigkeit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger, so neiget sich die Seele auf die Seite der Uebermacht, und vollbringet, oder unterläßt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieselbe mächtiger in sie gewirkt haben. Man nennet die Kraft der Erkenntniß, die wirklich zur Ausübung kömmt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanick, eine lebendige Kraft; die aber durch den Widerstand in ihrer Thätigkeit gehemmet wird, nennet man eine todte Kraft. Alles dieses kann von selbst, vermöge der Natur unserer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne daß sich die Seele nothwendig dieser gegenseitigen Berechnung bewußt seyn müßte. Sie fühlet einen Trieb etwas zu thun, oder zu lassen, sie fühlet auch den Widerstand der entgegengesezten Begierden und Verabscheuungen, und entschließt sich das zu thun, wozu sie den mächtigsten Reiz verspühret. Wenn aber die wirksame Er-

kenntniß deutlich ist; so werden ihre Wirkungen in das Begehrungsvermögen, Bewegungsgründe genennet. Diese Bewegungsgründe haben in der Ausübung nicht selten sowohl mit entgegengesezten Bewegungsgründen, als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genennet haben, zu kämpfen. Das Vermögen der Seele, die Bewegungsgründe für und wider eine Handlung zu vergleichen, und sich nach dem Resultat dieser Vergleichung zu entschliessen, wird die Freyheit genannt.

Diese Unterscheidungen geben uns einiges Licht; allein sie heben die Schwierigkeiten nicht alle. Es giebt eine wirksame und auch eine unwirksame Erkenntniß? Gut! Woher kömmt es aber, daß die deutliche Einsicht der Vernunft mehrentheils so wirksam nicht ist, als die undeutliche Erkenntniß der Sinne? Warum sind die Triebfedern so oft mächtiger, als die Bewegunggründe? — Ferner, was thun die Fertigkeiten zur Sache? Wie kann eine spekulative Erkenntniß durch anhaltende Uebung pragmatischer, eine todte Kraft durch die Fertigkeit zu einer lebendigen Kraft werden?

Diesen

Diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, werde ich einen Schritt wagen, der nicht ohne Gefahr ist. Ich werde suchen, die Gewalt der Triebfedern, vermittelst einer Hypothese, mathematisch zu bestimmen, und aus dieser genauern Bestimmung eine Menge von psychologischen Erscheinungen zu erklären, die für viele Weltweisen ein Stein des Anstosses gewesen sind. Ist meine Hypothese falsch; so kann sie doch wenigstens dem Weg zur Wahrheit bahnen.

Eine Vorstellung oder Erkenntniß ist wirksam, in so weit sie uns eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit darbietet. Hieran ist kein Zweifel mehr; allein ich gehe weiter. Der Grad dieser Wirksamkeit muß sich verhalten; 1) wie der Grad der Vollkommenheit. Je grösser eine Vollkommenheit ist, desto angenehmer ist uns die anschauende Erkenntniß derselben, desto mächtiger ist auch der Trieb, ihrer habhaft zu werden. Ferner 2) wie der Grad unserer Erkenntniß. Je deutlicher, gewisser, wahrer u. s. w. unsere Erkenntniß einer und eben derselben Vollkommenheit ist, desto wirksamer ist die Begierde nach derselben. Und ich

wage noch kein drittes Verhältniß hinzuzusezen; 3) wie die Geschwindigkeit. Je weniger Zeit erfordert wird, die Vollkommenheiten, die uns ein gewisser Begriff darbietet, zu überdenken, desto angenehmer ist uns ihre anschauende Erkenntniß, und desto heftiger, die Begierde sie zu geniessen. Man könnte also nach dieser Hypothese sagen; die wirkende Kraft der Triebfedern verhält sich zusammengesezt, 1) wie die Quantität des Guten, darnach sie streben; 2) wie die Quantität unserer Einsicht, und 3) umgekehrt wie die Zeit, die zum Ueberdenken dieses Guten erfordert wird. (*)

Läßt man diese Voraussezung gelten, so folget gar natürlich, daß öfters eine Vorstellnng minder deut-

(*) Es können in vielen Fällen noch mehrere Betrachtungen hinzukommen, und das Verhältniß zusammengesezter machen. Z. B. die Schwierigkeit, oder Leichtigkeit, des Guten habhaft zu werden. Bis auf einen gewissen Grad vermehret die Schwierigkeit noch das Verlangen nach einer Sache. Uebersteigt sie diesen Grad aber; so schlägt sie das Verlangen nieder. Hier kömmt vieles auf das Zutrauen zu unsern Kräften an, das nach dem Subjekte, nach Zeit und Umständen, Gelegenheit u. s. w. verschieden ist. Ferner, die Neuheit. So sehr wir an dem Gewohnten kleben; so vermehrt

deutlich, minder gewiß, minder wahr seyn, und dennoch eine grössere Gewalt haben könne, in das Begehrungsvermögen zu wirken; nehmlich wenn sie entweder eine grössere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstande hat, oder wenn diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. Dieses ist aus den Regeln des zusammengesezten Verhältnisses leicht zu begreifen.

Daher sind die Affekten und die sinnliche Empfindungen so oft mächtiger, als die Vernunft. Araspes konnte mit Recht, so wohl als Medea sagen:

mehrt doch auch das Neue, wenn es nur nicht fremd ist, unser Verlangen. Allein es war hier meine Absicht nicht, alle Glieder des Verhältnisses abzuzehlen, die in Berechnung kommen können: ich wollte nur die Wesentlichsten angeben, die mich auf die hier folgende Betrachtungen geführt haben. Zudem lassen sich alle erdenkliche Glieder des verhältnisses in drey Klassen bringen. Sie beziehen sich entweder 1) auf den Gegenstand, oder 2) auf die Seele, oder 3) auf das Verhältniß des Gegenstandes zu der Seele. Sie sind also objektiv, subjektiv, oder relativ. Hiermit treffen die von mir angegebenen Glieder so ziemlich überein. Die objektiven gehen auf die Quantität des wahren oder scheinbaren Guten, die subjektiven auf die Quantität unserer Einsicht, und die relativen auf den Genuß, den sich die Seele von diesem Gegenstand verspricht.

sagen: aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Die Seele kann durch einen richtigen Vernunftschluß überzeugt seyn, A sey gut, und sich dennoch zu B entschliessen, wenn sie in B zwar nicht so deutlich, nicht so gewiß, aber doch eine grössere Menge des Guten wahrnimmt, und in einer kurzen Zeit überdenken kann. Geschiehet dieses, so ist die Quantität der Triebfedern für B mächtiger, als die Quantität der Bewegungsgründe für A, und B erhält den Vorzug. Nun sind die Affekten nichts anders, als undeutliche Vorstellungen vieles Guten, oder Bösen, die in dem Gemüthe zu gleicher Zeit entstehen; daher können die Affekten auf zweyerley Weise die Vernunft besiegen, durch die Menge des Guten oder Bösen, und durch die Geschwindigkeit, mit welcher sie überdacht werden kann. Die sinnliche Erkenntniß kann gleichfalls mächtiger werden, als die Vernunft, 1) durch die Menge der Merkmale, die wir wahrnehmen, 2) durch ihre beständige Gegenwart, (*) und 3) durch

(*) Auch dieses kann ein Glied des Verhältnisses abgeben. Die Vorstellungen der Vernunft sind der Seele nicht immer

durch die Geschwindigkeit, mit welcher wir uns alles das Gute vorstellen, das in einer sinnlichen Erkenntniß enthalten ist. Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit, oder die Menge der Merkmale nicht haben, die einem sinnlichen Begriffe zukommen; sie sind auch unserer Seele nicht beständig so gegenwärtig, und müssen mit Weile überdacht werden. Daher können sie bey aller ihrer Gewißheit eine geringere Wirksamkeit in das Begehrungsvermögen äussern.

Mancher fährt vor Schrecken in die Höhe, wenn ein Geschüz abgebrannt wird, ob er gleich schußfrey stehet, und auch vorher bedacht hat, daß er keinen Schaden nehmen könne. Ein anderer ist vollkommen versichert, daß das Pulver sich unter

immer gegenwärtig. Sie wechseln, ihrer Natur nach, mit verwandten Vorstellungen ab, die ihren Plaz einnehmen, und die Aufmerksamkeit immer weiter abführen. Es kostet der Seele einige Gewalt, von dieser Abweichung zurück, auf die Vernunftgründe zu kommen, die ihr jezt wichtig sind. Hingegen ist das Sinnliche, ohne die geringste Anstrengung, immer gegenwärtig, und reizet ohne Unterlaß; daher es den Sinnen leicht wird, die Seele in einem unachtsamen Augenblicke, wenn die Vernunft gleichsam abwesend ist, zu überraschen, und sich ihrer zu bemeistern.

ter einer luftleeren Glocke nicht entzünden läßt, und gleichwohl weigert er sich, dem Versuche beyzuwohnen. Warum? Aus meiner Hypothese läßt sich hiervon Rechenschaft geben. Die Ueberzeugung, daß keine Gefahr vorhanden, gründet sich auf einen Vernunftschluß, die Furcht aber auf eine fast anschauende Erkenntniß. Der Vernunftschluß ist überzeugender, allein die anschauende Erkenntniß ist lebhafter und schneller; sie äussert daher eine stärkere Gewalt auf das Begehrungsvermögen, und bringt in dem Körper willkührliche Bewegungen hervor.

Und eben deswegen entsezt man sich nicht mehr, wenn man öfter Geschüz hat abfeuern sehen; denn die Gewohnheit kann es dahin bringen, daß das Urtheil, die Kugel wird mich nicht treffen, eben so schnell entstehet, als die Idee der Gefahr, die durch den entsezlichen Knall erregt wird; daher muß die Furcht verschwinden. Die Gewohnheit und die Uebung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit, und verursachen, daß eine Handlung geschwind verrichtet werden kann, zu welcher Anfangs Weile erfordert worden.

worden. Dieser Saz ist aus der täglichen Erfahrung bekannt; allein er kann auch aus psychologischen Gründen erwiesen werden.

Eine Fertigkeit bestehet in einem Vermögen eine gewisse Handlung so geschwinde zu verrichten, daß wir uns nicht mehr alles dessen bewußt bleiben, was wir dabey vornehmen. Nun wird zu einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen erfodert, mit welcher zuweilen in dem Körper eine Reihe von willkührlichen Bewegungen übereinstimmet. Diese Reihe von Begriffen folgen in unserer Seele desto schneller auf einander, je genauer und fester sie mit einander verbunden sind; das heißt, je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen unsere Seele zwischen ihnen wahrnimmt. Denn unsere Einbildungskraft ist unaufhörlich beschäftiget, von einem Begriffe auf den andern vermöge der Associationen überzugehen. Je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen wir also zwischen den Begriffen wahrnehmen, desto leichter und schneller muß die Einbildungskraft von einem Begriffe auf den andern, und endlich die ganze Reihe durchlaufen können.

Man

Nun ist die Gewohnheit eine öftere Wiederholung einer und eben derselben Handlung. Die Uebung ist gleichfalls nichts anders, nur daß bey der Uebung, die nehmliche Handlung mit Fleiß und Absicht wiederholt wird. So oft wir eine Verrichtung wiederholen; so oft müssen wir die Reihe von Begriffen überdenken, die zu dieser Verrichtung gehören, und jedesmal werden diese Begriffe genauer mit einander verbunden; denn je öfter wir uns eine Reihe von Begriffen vorstellen, desto mehr Beziehungen und Verhältnisse nehmen wir zwischen ihnen wahr. Daher können wir eine Folge von Vorstellungen, die wir öfter gehabt, weit schneller überdenken, bis endlich die Begriffe in einer so kurzen Zeit auf einander folgen, daß sich unsere Seele derselben nicht mehr deutlich bewußt ist. Wenn dieses geschiehet; so hat sich unsere Fähigkeit in eine Fertigkeit verwandelt. Man begreift also gar deutlich, wie durch Gewohnheit und Uebung eine jede Seelenfähigkeit zur Fertigkeit werden kann. Es ist wahr, hierdurch läßt sich das noch nicht begreifen, was bey Entstehung einer Fertigkeit in dem menschlichen

chen Körper vorgehet, wie es zugehe, daß auch unsere körperliche Fähigkeiten durch anhaltende Uebung zu Fertigkeiten werden können. Allein dieses muß ich den Naturforschern überlassen, die überhaupt noch nicht gehörig untersucht haben, was die Gewohnheit auf unsere Körper vermag. Es ist mir vor der Hand genug, wenn ich von demjenigen, was in unserer Seele dabey vorgehet, Rechenschaft gegeben habe.

Wenn wir in einer gewissen Verrichtung eine Fertigkeit erlangt haben; so hindert der Mangel des Bewußtseyns nicht, daß deswegen die dunkeln Triebfedern nicht in das Begehrungsvermögen wirken, und die ihnen zusagende willkührliche Bewegungen hervorbringen sollten. Denn wodurch hört das Bewußtseyn auf? Durch die Geschwindigkeit, mit welcher die Begriffe auf einander folgen. Wenn also gleich durch den Mangel des Bewußtseyns der Grad unsrer Erkenntniß verringert worden; so bleibt in diesem Falle doch die Quantität der wirkenden Triebfedern einerley; indem an der Kürze der Zeit, oder an der Geschwindigkeit dasjenige gewonnen wird, was von

dem Grade der Erkenntniß abgehet. Dieses gründet sich abermals auf die Regeln des zusammengesezten Verhältnisses. Denn da nach unserer Hypothese die Gewalt der wirkenden Triebfedern sich verhält, wie der Grad des Guten, darnach uns verlanget, wie der Grad unserer Erkenntniß, und wie die Geschwindigkeit; so muß die Quantität der Wirkung eben dieselbe verbleiben, wenn die Geschwindigkeit so viel zunimmt, als dem Grade unserer Erkenntniß entzogen worden.

Es läßt sich hieraus begreifen, wie wir, ohne daran zu denken, eine Menge von gewohnten Handlungen verrichten können, die Anfangs Ueberlegung und Nachdenken erfordert hatten. Was für eine Menge von willkührlichen Bewegungen gehören zum Reden und Schreiben? Wie langsam und wohlbedächtlich gehen sie Anfangs von statten, und mit welcher Geschwindigkeit folgen sie, öfters uns selbst unbewußt, auf einander, wenn wir eine Fertigkeit darin erlangt haben? Der Klavierspieler, der Anfangs jede Taste betrachten muß, ehe er sie anschlägt, bringt es durch anhaltende Uebung dahin, daß er fast ohne daran zu denken, die vor-

treff-

trefflichste Musik hören lassen kann. Ein gleiches gilt von dem Schriftsezer. Er muß Anfangs jedes Fach betrachten, ehe er einen Buchstaben finden kann; nach anhaltender Uebung aber können wir der Geschwindigkeit seiner Hände kaum mit den Augen folgen, und er findet, bevor wir noch merken, daß er suchen will. Ich glaube, daß sich alle diese Erscheinungen, aus dem vorhergehenden vollkommen deutlich erklären lassen. Wir haben gesehen, wie durch die Uebung eine Fertigkeit entstehet; wie das Bewußtseyn alsdenn aufhöret; und die Wirkung in das Begehrungsvermögen gleichwohl durch die Verdunkelung der Begriffe nicht abnimmt. Diese Wirkung in das Begehrungsvermögen bringt, wenn sie keinen Widerstand findet, die ihr zusagende Bewegungen in den körperlichen Gliedmassen hervor. Braucht es wohl mehr, um so wohl von den angeführten, als von tausend andern wunderbaren Erscheinungen Rechenschaft zu geben?

Laßt uns diese Anmerkungen auf die allgemeine Sittenlehre anwenden, dahin sie eigentlich gehören, und in welcher sie, in der That, von frucht-

baren Folgen zu seyn scheinen. Schon die Alten haben untersucht, ob die Tugend eine Wissenschaft sey, und erlernt werden könne; das heißt, ob die Grundsäze der Sittenlehre hinreichen, einen tugendhaften Mann zu bilden; ob der Einfluß der Grundsäze auf die Handlungen so zuverlässig sey, daß man von jenen auf diese, und von diesen auf jene mit Gewißheit schliessen könne. Die Erfahrung scheinet hierüber nichts Allgemeines auszusagen. Manche haben grosse Gewalt über ihre Neigungen, und wissen sie nach ihren Grundsäzen zu lenken. Man siehet sie ihren Lebenswandel anders einrichten, so oft sie Grundsäze verändern. Ueber andere hingegen vermögen die Neigungen schon weit mehr; allein sie wissen durch Sophistereyen die Grundsäze nach ihren herrschenden Neigungen zu wenden. Noch andere schwanken zwischen Neigungen und Grundsäzen, und leben gleichsam im Widerspruche mit sich selber. Sie haben Grundsäze, und leben als wenn sie keine hätten, sie

Sind theoretisch klug, und praktisch sind sie Thoren.

Aus obigen Betrachtungen wird man diese sich zu widersprechenscheinenden Erfahrungen zu vereinigen, und zu erklären wissen, von welcher Beschaffenheit die Grundsäze seyn müssen, wenn sie mit gutem Erfolge in die Neigungen wirken sollen. Ich füge nur noch folgende Anmerkungen hinzu, um die Anwendung zu erleichtern.

Der Weltweise kann die Sittenlehrer als einen Gegenstand der Wißbegierde behandeln, und alsdenn begnügt er sich, wie der Meßkünstler, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr als unzähliche Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehret uns das Sittlichgute kennen, und vermehret also das eine Glied des zusammengesezten Verhältnisses, den Grad unsrer Erkenntniß; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumt werden. Man muß alle mögliche Triebfedern zur Tugend, die blos überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung sezen, und wir müssen lernen, eine Menge von Bewegungsgründen schnell überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der

Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wodurch die Wirksamkeit des Sittlichguten in einem dreyfachen Verhältnisse zunehmen muß.

Bey der Vermehrung der Bewegungsgründe kömmt es nicht nur auf die Menge, sondern auch auf die Wichtigkeit derselben an. Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten. Ein jeder habe vor sich selbst geziemende Achtung, sagt ein alter Weltweiser so wird er desto geneigter seyn, der Stimme der Tugend zü gehorchen. Der nächste Weg zum sittlichen Verderben ist die Geringschäzung der menschlichen Natur. Sie zeigt sich Anfangs unter der Gestalt der Selbsterkenntniß, der Demuth; allein sie ist betrüglich, so bald sie mehr auf das menschliche Geschlecht, als auf unser Individuum, mehr auf das gehet, was wir Menschliches, als auf das, was wir Eigenthümliches haben. Sie erzeugt alsdenn Menschenhaß statt der Selbsterkenntniß, Kleinmüthigkeit statt der Demuth, schlägt die Kräfte des Gemüths zu sehr nieder, und macht

uns

uns fast gleichgültig gegen das Gute und Böse. Man darf, mit wahrer Demuth im Herzen, auf die Würde des Menschen und auf den Rang, den er in der Schöpfung einnimmt, stolz seyn. Wir müssen in unsern Augen etwas wichtiges, und unser Thun und Lassen von einiger Bedeutung seyn, wenn wir uns des Guten mit Eifer und Nachdruck annehmen sollen. Man lerne eine jede Handlung des Menschen, in ihrer Beziehung auf den allgegenwärtigen Gesezgeber der Natur, und in ihrem Verhältnisse zur Ewigkeit betrachten. Man gewöhne sich, bey einer jeden Verrichtung diese Betrachtungen vor Augen zu haben; so wird ein heilsamer Enthusiasmus für die Tugend in uns erwachen, und jeder Bewegungsgrund zu derselben eine sittliche Hoheit erlangen, wodurch sein Einfluß und seine Wirksamkeit in den Willen verstärkt wirkt.

Will man die Bewegungsgründe zur Tugend schneller überdenken lernen, welches unser zweytes Erforderniß war; so kann dieses auf eine zweyfache Weise geschehen, durch anhaltende Uebung, und durch Hülfe der anschauenden Erkenntniß. Wir

haben vorhin gesehen, wie die Uebung eine jede Fähigkeit in eine Fertigkeit, und den langsamsten Vernunftschluß gleichsam in eine schnelle Empfindung verwandeln könne. Wer die Schlüsse der praktischen Weltweisheit öfter überdacht, in ihrem Zusammenhange betrachtet, und die daraus gezogene Grundsäze in vorkommenden Fällen angewandt hat, der wird bey wichtigen Vorfällen Wunder zeigen, wie viel die demonstrative Sittenlehre über die Neigungen und Leidenschaften vermag. Hat er es aber an gehöriger Uebung fehlen lassen; so kömmt die Vernunft mehrentheils zu spat. Die Begriffe, die zum moralischen Schlusse erfordert werden, folgen so schnell nicht auf einander, als es die Gelegenheit erfordert, daher wirken sie weit schwächer in den Willen, als die ihnen widerstehende Neigung. Die Tugend ist freylich eine Wissenschaft, und kann erlernet werden; aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht blos wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmässige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringet, wer nach der Seligkeit strebt,

seine

seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muß es mit den Gesezen der Natur, wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muß so lange mit der Uebung fortfahren, bis er sich in während der Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewußt ist (*), bis sich seine Grundsäze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu seyn scheint. Alsdenn hat er die heroische Grösse erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist, und ohne Eitelkeit die bewundernswürdigste Tugenden ausübt. Wer bey jeder guten Handlung seine Grundsäze im Munde führet, bey dem ist die Tugend noch nicht zur zweyten Natur geworden, dem fehlet noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit.

Das zweyte Mittel zur Vermehrung der Geschwindigkeit, war die anschauende Erkenntniß. Wir erlangen diese, wenn wir die abgesonderten Begriffe auf einzelne, bestimmte und wirkliche Begebenheiten zurückführen, und die Anwendung

(*) Siehe den 1sten Theil S. 20.

derselben aufmerksam beobachten. Wie durch diesen Kunstgriff das Leben der Erkenntniß vermehret werde, ist leicht zu begreifen. In der Anwendung der allgemeinen Schlüsse auf besondere Fälle, übersehen wir alle Verbindungen und Folgen der allgemeinen Begriffe gleichsam mit einem Blicke, die wir in der Absonderung nur nach und nach, überdenken konnten. Wir vermindern also die Zeit, die zum Ueberdenken des moralischen Schlusses erfordert wird, wodurch abermals die Wirksamkeit, das Leben der Erkenntniß, vermehrt werden muß.

Hier zeigt sich der unschätzbare Nuzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre, nicht nun für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonstration zu seichte sind; sondern so gar für den Weltweisen selbst, wenn er kein Mittel versäumen will, die todte Erkenntniß der Vernunft zum wahren sittlichen Leben zu erwecken. Die göttliche Beredsamkeit weis nicht nur eine grössere Menge von Bewegungsgründen ans Licht zu bringen; sondern sie verwandelt alle Triebfedern in durchdringende Pfeile, und taucht sie in den be-

zaubernden Nektar, den die Göttinn Suada, wenn ich mich so poetisch ausdrücken darf, von ihrer Mutter, der Venus, empfangen. Die Geschichte verwandelt die allgemeinen Grundsäze in Beyspiele, und zeigt uns die Anwendung der abgesonderten Begriffe auf wahrhafte Begebenheiten der Natur. Denn da man nicht immer Gelegenheit hat, seine Grundsäze selbst auszuüben, um dadurch die symbolische Erkenntniß in eine anschauende zu verwandeln; so helfen uns die Beyspiele anderer, die Folgen, den Nuzen, und den Gebrauch der allgemeinen Geseze der Natur in einzelnen Fällen zu erkennen, und zu einer Fertigkeit zu gelangen, die wir sonst nicht anders, als durch eine mit Gefahr verknüpfte Uebung erhalten können. Endlich die Dichtkunst, die Malerey und Bildhauerkunst, wenn sie der Künstler nicht zu einem unedlen Zwecke misbraucht, zeigen uns die Regeln der Sittenlehre in erdichteten und durch die Kunst verschönerten Beyspielen, wodurch abermals die Erkenntniß belebt, und jede trockene Wahrheit in eine feuerige und sinnliche Anschauung verwandelt wird.

Ja

Ja, die erdichteten Beyspiele sind in gewissen Fällen den wahren, aus der Geschichte entlehnten, Beyspielen vorzuziehen, wie Lessing in seinen Abhandlungen von der Fabel deutlich genug gezeigt hat.

So wenig aber der Tugendbegierige sich mit der symbolischen Erkenntniß begnügen kann, ebenso wenig kann er durch den Weg der anschauenden Erkenntniß allein zu seinem Ziele gelangen. Da sie nur überredet nicht überzeugt; so kann sie fürs erste die Gewißheit nicht geben, die den Tugendhaften tenacem propositi macht, und durch keine Widerwärtigkeiten von seinem Vorsaze abbringen läßt.

Sie ist auch überdem trüglich, indem unsere Urtheilskraft leicht verführt werden kann, wenn sie sich mit Beyspielen ohne Beweise begnügt. Endlich kommen die Beyspiele so leicht nicht ins Gedächtniß zurück, um so oft es nöthig ist, in den Willen wirken zu können. Wenn unsere Seele von dem Besondern auf das ähnliche Besondere kommen will; so nimmt sie ihren Weg durch das Allgemein. Denn da die beiden besondern Fälle

nur

nur in dem Allgemeinen übereinkommen; so findet unsere Einbildungskraft keinen andern Uebergang, als von dem Besondern aufs Allgemeine, und sodenn vom Allgemeinen auf einen andern ähnlichen Fall, der von jenem das Beyspiel seyn soll. Wer sich also die Fertigkeit nicht erworben, jeden gegenwärtigen Fall auf einen allgemeinen Grundsaz zurück zu führen, der wird am Ufer der Gefahr stehen bleiben, und zu den Beyspielen, die ihn retten sollen, keinen Uebergang finden. Wer aber beide Arten der Erkenntniß verbindet, giebt seinem praktischen Urtheile durch die Gewalt der Demonstration den Charakter der Festigkeit. Die allgemeinen Grundsäze kommen bey jedem Vorfalle in das Gedächtniß zurück. Die Einbildungskraft schweift auf alle besondere Fälle herum, in welchen wir diese allgemeine Grundsäze selbst angewandt, oder von andern haben anwenden sehen. Je grösser die Geschwindigkeit ist, mit welcher dieses geschiehet, desto lebhafter wird unsere Erkenntniß. Die Wirksamkeit der Triebfedern nimmt zu, und bringt den feurigen und standhaften Entschluß hervor, der die allerwütensten

Leiden-

Leidenschaften im Zügel zu halten vermag; alsdenn erreicht der Tugendhafte den wolkenfreyen Gipfel, wo er kein Ungewitter mehr fürchtet. Nihil est tam difficile & arduum, quod non humana *mens* vincat, & in familiaritatem perducat *assidua meditatio*; nullique sunt tam feri & sui juris affectus, ut non *disciplina* perdomentur. Senec. de Ira. L. II. CXII.

II
Ueber die
Hauptgrundsäze
der schönen Künste
und
Wissenschaften.

Die schönen Künste und Wissenschaften sind für den Virtuosen eine Beschäftigung, für den Liebhaber eine Quelle des Vergnügens, und für den Weltweisen eine Schule des Unterrichts. In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet, und der Kunstrichter in Vernunftschlüsse auflöset, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre. Denn da sie eine Vorschrift enthält, unter welchen Bedingungen ein schöner Gegenstand die beste Wirkung in unser Gemüth thun kann; so muß sie auf die Natur des menschlichen Geistes zurückgeführt, und aus dessen Eigenschaften erklärt werden können. Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt; so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre aufthun, die er sonst durch Vernunftschlüsse und Erfahrungen nie entdeckt haben würde. Die menschliche Seele ist so unerschöpflich als die Natur; das blosse Nachden-

ken kann unmöglich alles ergründen, was ihr zukömmt, und die alltägliche Erfahrung pflegt selten entscheidend zu seyn. Die glücklichen Augenblicke, in welchen wir die Natur gleichsam auf der That ertappen, entwischen uns niemals so leicht, als wenn wir uns selbst beobachten wollen; und wenn sie da sind, so ist die Seele allzu sehr mit andern Angelegenheiten beschäftiget, als daß sie wahrnehmen könnte, was in ihr selbst vorgehet. Man wird also die Erscheinungen, bey welchen die Triebfedern unsrer Seele in der größten Bewegung sind, sorgfältig zergliedern, und mit der Theorie vergleichen müssen, um auf diese ein neues Licht zu verbreiten, und ihre Grenzen durch neue Entdeckungen zu erweitern. Bey welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bey den Wirkungen der schönen Künste?

Die Schönheit ist die eigenmächtige Beherrscherinn aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Trieben, und der beseelende Geist, der die spekulative Erkenntniß der Wahrheit in Empfindungen verwandelt, und

zu thätiger Entschliessung anfeuert. Sie bezaubert uns in der Natur, wo wir sie ursprünglich, aber zerstreuet antreffen; und der Geist des Menschen hat sie in Werken der Kunst nach zu bilden und zu vervielfältigen gewußt. Die Dichtkunst, die Beredsamkeit, die Schönheiten in Figuren und in Tönen dringen durch verschiedene Sinne zu unserer Seele, und beherrschen alle ihre Neigungen. Sie können uns nach ihrem Belieben, bald fröhlich machen, bald betrüben. Sie können unsere Leidenschaften erregen, und wiederum besänftigen (*), und wir schmiegen uns willig unter die Gewalt des Künstlers, der uns hoffen, fürchten, zürnen, besänftigt seyn, lachen und wiederum Thränen vergiessen läßt. Alle diese verschiedene

(*) Man kann der Baukunst selbst die Erregung der Leidenschaften nicht ganz absprechen. Sie kann uns wenigstens vermittelst eines Nebenbegriffes rühren, den unsere Seele allezeit mit dem Hauptbegriffe verbindet. So erregen prächtige und majestätische Gebäude Ehrfurcht und Schauern. Lustschlösser laden zur Fröhlichkeit ein; ländliche Häuser zur Ruhe und Unschuld; Einsideleyen zu Ernst und Tiefsinn, und ein Grabmaal kann Leidwesen und Traurigkeit erregen.

Wirkungen müssen aus einer einzigen Quelle herfliessen. Zwo verschiedene Quellen der Bewegung würden unsere Seele zu einem zusammengesezten Wesen machen, und wir sind überzeugt, daß sie einfach sey.

Unsere Empfindungen werden jederzeit von einem bestimmten Grade des Wohlgefallens, oder Mißfallens begleitet. Man kann sich eben so wenig einen Geist ohne das Vermögen zu lieben und zu verabscheuen, als ohne Vorstellungskraft gedenken. Aus diesem Grundvermögen zu lieben und zu verabscheuen, müssen sich alle verschiedene Grade und Abänderungen dieses Wohlgefallens und Mißfallens, alle unsere Neigungen und Leidenschaften erklären lassen. Kann also den schönen Künsten und Wissenschaften die Gewalt, unsere Leidenschaften zu beherrschen, nicht abgesprochen werden; so müssen sie alle in dieses Grundvermögen unsrer Seele auf verschiedene Weise wirken, und die geheimsten Triebfedern desselben in Bewegung sezen können. Allein was haben die verschiedenen Gegenstände der Dichtkunst, der Malerey, der Beredsamkeit und der Tanzkunst, der

Musik,

Musik, Bildhauerkunst und Baukunst, was haben alle diese Werke der menschlichen Erfindung gemein, dadurch sie zu einem einzigen Endzwecke übereinstimmen können?

Batteux, ein eben so einsichtsvoller Kenner und Beurtheiler der schönen Wissenschaften, als angenehmer Schriftsteller, behauptet, nachdem es viele schon vor ihm behauptet haben, die Nachahmung der Natur sey das allgemeine Mittel, dadurch uns die schönen Künste gefallen, und er glaubt aus diesem einzigen Grundsaze alle besondere Regeln der schönen Wissenschaften und Künste herleiten zuzkönnen. Alles wird unter seinen Händen zu einer Nachahmung der Natur, und einem reizenden Schriftsteller, wie Batteux, hat es nicht schwer werden können, bey dem unfruchtbarsten Grundsaze, die schönsten Gedanken und lehrreichsten Säze anzubringen.

Wir wollen jezt auf die Unzulänglichkeit dieses Grundsazes nicht dringen. Sie wird in der Folge von selbst erhellen. Man gebe also bis dahin zu, daß die Nachahmung der Natur die einzige Ursache sey, warum uns die schönen Künste gefallen.

Wird diese Antwort auch den Weltweisen befriedigen, der die Frage nur aufwarf, um mit der Natur der Seele genauer bekannt zu werden? Die Nachahmung der Natur ist das einzige Mittel zu gefallen. Es kann seyn! was wird aber hierdurch begreiflicher? Gefällt denn nicht auch die Natur, ohne nachzuahmen? Was für Mittel hat denn der allerhöchste Künstler angewandt, uns in dem Urbilde zu gefallen? Diese ursprünglichere Naturgeseze müssen wir anfsuchen, die so wohl den aller vollkommensten Erfinder, als den Nachahmer verbinden, so bald sie den Vorsaz haben, zu gefallen. Und wir müssen ohne dieß zu diesen unsere Zuflucht nehmen, wenn wir in der Natur eine Auswahl treffen, und die Gegenstände unterscheiden wollen, die nachgeahmt zu werden verdienen. — — Wir wiederholen also unsere Frage, und zwar etwas allgemeiner: was haben die Schönheiten der Natur und der Kunst gemein, welche Beziehung haben sie auf die menschliche Seele, dadurch sie ihr so wohl gefallen?

Man verweise uns ja nicht auf den unmittelbaren Willen Gottes. Man erschaffe nicht mit jenem englischen Weltweisen einen neuen Sinn für die Schönheit, den der Höchste aus weisen Absichten, wie gleichsam durch einen Machtspruch, in unsere Seele gelegt haben sollte. Dieses ist der nächste Weg, den Faden aller vernünftigen Untersuchungen plötzlich abzuschneiden, und das vollkommenste Ganze, die Natur, gleichsam in Stückwerk zu verwandeln. Man muß das System der göttlichen Absichten von dem System der wirkenden Ursachen unterscheiden. Der vollkommenste Werkmeister weiß die weisesten Absichten auch durch die weisesten Mittel zu erhalten. Seine Weisheit hat die vortrefflichsten Endzwecke gewählt; aber sie hat sie auch durch die allerweiseste Einrichtung der wirkenden Ursachen zur Wirklichkeit gebracht. Wenn also der allgütige Schöpfer es seinen Absichten gemäß befunden, daß die Menschen Wohlgefallen an der Schönheit haben sollen; so wird er ihre Seele auch von solcher Beschaffenheit haben seyn lassen, daraus dieses Wohlgefallen natürlich fließt, und sich verständlich erklären läßt.

Vielleicht leitet uns dasjenige, was von unserer Seele aus der Theorie bekannt ist, näher zu unserm Endzwecke. Verschiedene hieher gehörige Materien sind auch in den vorhergehenden Aufsäzen dergestalt ins Licht gesezt worden, daß nichts mehr übrig ist, als die Anwendung davon auf die schönen Künste zu machen, um die Quelle des Vergnügens, das sie uns gewähren, zu entdecken. Ein jeder Begriff der Vollkommenheit, der Uebereinstimmung, und des Unfehlerhaften, wird von unserer Seele dem Mangelhaften, dem Unvollkommenen und Mißhelligen vorgezogen. Dieses ist der erste Grad des Wohlgefallens und Mißfallens, welche wechselweise alle unsere Vorstellungen begleiten. Man hat die Wahrheit dieses Grundsazes aus der blossen Erklärung eines Geistes bewiesen, und die Erfahrung stimmt damit völlig überein.

Ist nun die Erkenntniß dieser Vollkommenheit sinnlich; so wird sie Schönheit genannt. Man nennet aber eine Erkenntniß sinnlich, nicht blos wenn sie von den äussern Sinnen empfunden wird; sondern überhaupt, so oft wir von einem

Gegenstande eine grosse Menge von Merkmalen auf einmal wahrnehmen, ohne sie deutlich auseinander sezen zu können. Es ist bereits bey einer andern Gelegenheit gezeigt worden, warum sich weder deutliche, noch dunkele Vorstellungen mit der Empfindung der Schönheit vertragen; wie nicht weniger, warum die klaren Begriffe der Schönheit mit so mächtigem Reize auf das Begehrungsvermögen wirken. Die verständliche Vollkommenheit erleuchtet die Seele, und befriediget ihren ursprünglichen Trieb nach bündigen Vorstellungen. Wenn sie aber die Triebfedern des Begehrungsvermögens in Bewegung sezen soll, so muß sie sich in eine Schönheit verwandeln; die einzelne Begriffe der Mannigfaltigkeit müssen ihre ermüdende Deutlichkeit verlieren, damit das Ganze in desto verklärterem Lichte hervorstralen könne. Man findet die weitere Ausführung hiervon in den Briefen über die Empfindungen.

Es folget hieraus, daß alles, was den Sinnen als eine Vollkommenheit vorgestellt zu werden fähig ist, auch einen Gegenstand der Schönheit abgeben könne. Hieher gehören alle Vollkommen-

heiten der äusserlichen Formen, das heißt, der Linien, Flächen und Körper und ihrer Bewegungen und Veränderungen, die Uebereinstimmung mannigfaltiger Töne und Farben, die Ordnung in den Theilen eines Ganzen, ihre Aehnlichkeit, Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung, ihre Versezung und Verwandelung in andere Gestalten, alle Fähigkeiten unsrer Seele, alle Geschicklichkeiten unsers Körpers; und so gar die Vollkommenheiten unseres äussern Zustandes, worunter man Ehre, Bequemlichkeit und Reichthümer versteht, können davon nicht ausgenommen werden, wenn sie geschickt sind, auf eine in die Sinne fallende Weise vorgestellt zu werden.

Wir haben nunmehr das allgemeine Mittel gefunden, dadurch man unserer Seele gefallen kann, nemlich die sinnlich vollkommene Vorstellung. Und da der Endzweck der schönen Künste ist, zu gefallen; so können wir folgenden Grundsaz als ungezweifelt voraussezen: Das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften besteht in einer künstlichen sinnlich-vollkommenen Vorstellung, oder in einer

durch

durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit.

Diese Vorstellung durch die Kunst kann sinnlich vollkommen seyn, wenn auch der Gegenstand derselben, in der Natur weder gut noch schön seyn würde. Wir haben in der vorigen Abhandlung gesehen, daß das Böse und Unvollkommene in dem Gegenstande selbst eine vermischte Empfindung errege, die auch etwas Angenehmes mit sich führet, daß aber dieser geringe Grad der Lust von der Unlust unterdrückt wird, und von empfindsamern Gemüthern, die gar leicht sympathisiren, kaum bemerkt werden kann. Man hat ferner daselbst gezeigt, daß durch die künstliche Vorstellung das Unangenehme des Gegenstandes gemildert, und das Angenehme gleichsam emporgehoben wird. Die Annehmlichkeiten der Kunst vermehren das Wohlgefallen, und ob sie gleich eine Täuschung hervorbringen, das heißt, die Sinne so lebhaft rühren, daß wir die Sache selbst zu sehen glauben; so bleiben doch allezeit noch viel Nebenumstände zurück, die nicht zum Gebiete der Kunst gehören, und uns zur rechten Zeit erinnern, daß wir nicht die Natur

selbst

selbst sehen. So oft also die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben, das sie nachahmen; so wird dieses Vorbild selbst an und für sich so wohl unangenehm, als angenehm seyn, und in beiden Fällen in der Nachahmung Wohlgefallen erregen können. Jedoch wird dieser Unterschied dabey zu bemerken seyn: das angenehme Vorbild in der Natur wird an und für sich sowohl in Beziehung auf den Gegenstand, als in Beziehung auf den Vorwurf, Lust erregen. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst in der Nachahmung erhöhet, und durch die Täuschung der Sinne so lange sie währet, in eine süsse Entzückung verwandelt. Hingegen führet die bald darauf folgende Erinnerung, daß wir Kunst und nicht Natur sehen, etwas Unangenehmes mit sich, indem wir die angenehmen Vorbilder lieber selbst, als im Nachbilde zu sehen wünschten. — — Die in der Natur unangenehme Vorbilder aber erzeugen in der Nachahmung eine weit vermischtere Empfindung. An und für sich ist ihre Vorstellung in Beziehung auf den Gegenstand angenehm, in Beziehung auf den Vorwurf aber mit einiger Lust vermischt.

Diese

Diese wird durch Schönheiten der Kunst erhöhet, und die sinnliche Täuschung wird auch hier angenehm, indem sie uns von der Vollkommenheit der Nachahmung versichert. So bald aber diese Täuschung das Objektive zu sehr hebet, und unangenehm zu werden anfängt, kömmt ihr die wohlthätige Erinnerung zu statten, daß wir das Urbild nicht selbst vor Augen haben, wodurch das Angenehme herrschend wird, um sich ganz der Seele bemeistert.

Lasset uns diese zusammengesezte Empfindung, die durch die Werke der Kunst erregt wird, etwas genauer betrachten, und daraus bie Regeln sowohl für den Ausdruck, als für die Beschaffenheit des kunstmässigen Gegenstandes herleiten. Wenn die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben; so muß der Ausdruck fürs erste getreu seyn, das heißt, er muß uns alle Theile des Vorbildes so abbilden, wie wir sie an ihm selbst vermittelst der Sinne wahrgenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenstandes, die mit allen seinen Theilen genau übereinstimmt, wird eine Nachahmung genannt; daher ist die Nachah-

mung

nung in diesem Falle eine nothwendige Eigenschaft der schönen Künste und Wissenschaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung stimmen zu dem gemeinschaftlichen Endzwecke überein, ein gewisses Urbild ähnlich vorzustellen; daher führet eine jede Nachahmung schon an und für sich selbst den Begriff einer Vollkommenheit mit sich, und wenn unsere Sinne die Aehnlichkeit der Nachahmung wahrnehmen können, so ist sie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenstände in einem stillen Wasser, in einem dunkeln Zimmer, und die von festen Körpern in Gips abgegossenen Figuren gefallen uns blos ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit ist; so erregt sie auch nur einen sehr geringen Grad der Lust, der öfters kaum merklich ist, und nur, so zu sagen, die Oberfläche unserer Seele berührt.

Hierzu kömmt in den Nachahmungen der Kunst die Vollkommenheit des Künstlers, die wir in ihnen wahrnehmen; denn alle Werke der Kunst sind sichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten

des Künstlers, die uns, so zu sagen, seine ganze Seele anschauend zu erkennen geben. Diese Vollkommenheit des Geistes erregt ein ungemein grösseres Vergnügen, als die blosse Aehnlichkeit, weil sie würdiger und weit zusammengesezter ist, als jene. Sie ist um so viel würdiger, je mehr die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens über die Vollkommenheit lebloser Dinge erhaben ist, und auch zusammengesezter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verschiedene Geschicklichkeiten der äusserlichen Gliedmassen, zu einer schönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Rose von Huysum, als an dem Bilde, das uns jener Fluß von dieser Königinn der Blumen vorspiegelt; und die entzückendste Landschaft reizt uns in der Camera obscura nicht so sehr, als sie durch den Pinsel eines grossen Landschaftmalers zu reizen im Stande ist.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur selbst wird durch die Rücksicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meisters, der sie hervorgebracht, bis zur Entzückung angefeuert; und

wie kalt muß das Vergnügen eines Gotteslaugners dagegen seyn, der sich blos mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muß. Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt, als der emsigste Fleiß. Das Genie erfodert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und eine Uebereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreuet, ungleich mehr vergnügen, als die Kennzeichen der Geduld und Uebung, die zum Fleiß erfordert werden.

Von den Eigenschaften des Vorbildes in der Natur ist im Vorhergehenden gehandelt worden. Dieses muß an nnd für sich in einem merklichen Grade entweder angenehm, oder unangenehm seyn. Das Gleichgültige wird mit Recht ausgeschlossen, indem es an und für sich gar keine Empfindungen erregt, und also blos ein frostiges Wohlgefallen an der Nachahmung zu erregen fähig ist. Hingegen muß das Nachbild durch die Kunst alle

Erfor-

Erfordernisse eines schönen Gegenstandes vereinigen. Es wird also fürs erste mannichfaltige Theile haben müssen. Das Einerley, das Magere, das Unfruchtbare, ist dem Geschmacke unerträglich.

Die Theile müssen ferner auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein Ganzes auszumachen; das heißt, die Ordnung und Regelmässigkeit, die sie in ihrer Folge beobachten, muß in die Sinne fallen. Mißhellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile, sind ohne zureichenden Grund vielmehr so, als anders neben einander; und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn sie versteckt ist, und erst durch Nachsinnen herausgebracht werden muß; so geräth unsere Seele gleichsam in Verwirrung. Sie schweifet ohne Leitfaden allenthalben herum, und findet nirgend einen Ruhepunkt, da sie sich erholen, und das Ganze mit Muse überdenken könnte. Eine versteckte Ordnung ist, in Ansehung unserer Sinne, von einem völligen Mangel derselben nicht zu unterscheiden.

Das Ganze muß die bestimmten Grenzen der Grösse nicht überschreiten. Unsere Sinne müssen sich weder in das Grosse noch in das Kleine verlieren.

lieren. Bey allzu kleinen Gegenständen vermißt das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bey allzu grossen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Gegenstand der schönen Künste muß ferner anständig, neu, ausserordentlich, fruchtbar u. s. w. seyn; welches alles aus der Erklärung mit wenigem erwiesen werden kann.

Man siehet hieraus, in welchem Falle es der Kunst zukomme, die Natur zu verlassen, und die Gegenstände nicht völlig so nachzubilden, wie sie im Urbilde anzutreffen sind. Die Natur hat einen unermeßlichen Plan. Die Mannigfaltigkeit desselben erstreckt sich vom unendlich Kleinen bis ins unendlich Grosse, und seine Einheit ist über alles Erstaunen hinweg. Die Schönheit der äusserlichen Formen überhaupt, ist nur ein sehr geringer Theil von ihren Absichten, und sie hat dieselbe zuweilen grössern Absichten nachsezen müssen. Ist es also wohl möglich, daß der eingeschränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, daß dieser Raum in sofern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenschaften der idealischen Schönheit erschöpfen sollte?

Der

Der menschliche Künstler hingegen wählt sich einen Umfang, der seinen Kräften angemessen ist. Seine Absichten sind so eingeschränkt, als seine Fähigkeiten. Sein ganzer Endzweck ist, die Schönheiten, die in die menschliche Sinne fallen, in einen eingeschränkten Bezirke vorzustellen. Er wird also den idealischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Theile gekommen ist, weil ihn keine höheren Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreuet hat, versammelt er in einem einzigen Gesichtspunkte, bildet sich ein Ganzes daraus, und bemühet sich, es so vorzustellen, wie es die Natur vorgestellt haben würde, wenn die Schönheit dieses begränzten Gegenstandes ihr einzige Absicht gewesen wäre. Nichts anders als dieses bedeuten die gewöhnlichen Ausdrücke der Künstler: die Natur verschönern, die schöne Natur nachahmen u. s. w. Sie wollen einen gewissen Gegenstand so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre, und ihn also keine wichtigeren Endzwecke zu Ab-

weichungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste idealische Schönheit, die in der Natur nirgend anders, als im Ganzen anzutreffen, und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muß sich also über die gemeine Natur erheben, und weil die Schönheit sein einziger Endzweck ist; so steht es ihm frey, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu koncentiren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiken gesezt. Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiken.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das idealische Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleißige Beobachtung der Antiken nüzlicher seyn, als die Betrachtung der Natur.

Die Lokalfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so lebhaft, als die Lokalfarben eines geschickten Koloristen. Jene malt einen unendlichen Raum

für

für die unendliche Zeit, und verändert mit jedem Augenblicke ihr unermeßliches Gemälde. Was für eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Farben wird sie nicht anwenden müssen! Je geringer aber die Anzahl der Farben ist, desto reiner und lebhafter können sie seyn. Ja die Farben des Koloristen selbst müssen, in Vergleichung mit den Farben des Zeugfärbers, etwas schmuzig und bräunlich aussehen, weil der Entzweck des leztern blos auf eine einzige Farbe eingeschränkt ist. Wird man aber deswegen einem gemeinen Zeugfärber mehr Kenntniß des Kolorits zuschreiben können, als einem Rubens oder einem Titian?

Die Natur hat vielleicht niemals einen menschlichen Charakter, wie Carl Grandison, aufzuweisen gehabt; allein der Dichter hat sich bemühet, ihn so zu bilden, wie der Mensch nach dem vorhergehenden Willen Gottes hätte werden müssen. Er hat sich eine idealische Schönheit zum Muster vorgesezt, und in der Natur die Züge aufgesucht, die zusammengenommen einen so vollkommenen Charakter bilden. Er hat die Natur verschönert.

In Ansehung der Tonkunst leuchtet diese Wahrheit weit deutlicher in die Augen.

Di Töne der Natur sind zwar ausdrückend, aber selten melodisch, und der Künstler muß sie verschönern, wenn er gefallen will. Eben dieses thut auch der Tänzer, wenn er z. B. die ungezwungenen Bewegungen eines Schäfers zwar nachahmet, aber mit Anständigkeit und Kunst verbindet.

Die Grenzen, die ich mir bey dieser Abhandlung vorgeschrieben, verstatten keine weitläufigere Untersuchung, über die allgemeinen Eigenschaften der schönen Künste. Ich habe weder den Willen noch die Fähigkeit, ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe. Ich wende mich nunmehr zu der Eintheilung der schönen Künste in ihre besondern Klassen.

Die Zeichen, vermittelst welcher ein Gegenstand ausgedruckt wird, können entweder natürlich oder willkührlich seyn. Natürlich sind sie, wenn die Verbindung des Zeichens mit der bezeichneten Sache in den Eigenschaften des Bezeichneten selbst

gegründet ist. Die Leidenschaften sind, vermöge ihrer Natur, mit gewissen Bewegungen in den Gliedmassen unsers Körpers, so wie mit gewissen Tönen und Geberden verknüpft. Wer also eine Gemüthsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Geberden und Bewegungen ausdrückt, der bedient sich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkührlich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkührlich dafür angenommen worden sind. Von dieser Art sind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglyphischen Zeichen der Alten, und einige allegorische Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglyphen zählen kann.

Aus dieser Betrachtung fliesset die erste Haupteintheilung des sinnlichen Ausdrucks, in schöne Künste und Wissenschaften (beaux arts & belles lettres.) Die schönen Wissenschaften, worunter man gemeiniglich die Dichtkunst und Beredsamkeit verstehet, drücken die Gegenstände durch willkührliche Zeichen, durch vernehmliche Töne und Buchstaben aus. Da nun eine vernünftige Zusammen-

sezung vieler Worte eine Rede gennant wird: so gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte Baumgartensche Erklärung: ein Gedicht sey eine sinnliche vollkommene Rede; so wie uns diese Erklärung Anlaß gegeben hat, das Wesen der schönen Künste überhaupt in die künstliche sinnlich-vollkommene Vorstellung zu sezen. Die Dichtkunst unterscheidet sich von der Beredsamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunst ist, durch eine sinnliche-vollkommene Rede zu gefallen; der Beredsamkeit aber, durch eine sinnlich-vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel eine Rede sinnlich zu machen, bestehet in der Wahl solcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniß zurück bringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu lassen, als das Zeichen. Hierdurch wird unsere Erkenntniß anschauend. Die Gegenstände werden unsern Sinnen, wie unmittelbar vorgestellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuscht, indem sie öfters der Zeichen vergessen, und der Sache selbst ansichtig zu werden glauben. Aus dieser allgemeinen Maxime muß

der

der Werth der poetischen Bilder, Gleichnisse und Beschreibungen, und so gar der einzelnen poetischen Worte beurtheilet werden.

Alle mögliche und wirkliche Dinge können durch willkührliche Zeichen ausgedrückt werden, so bald wir einen klaren Begriff von ihnen haben. Daher erstreckt sich das Gebieth der schönen Wissenschaften auf alle nur ersinnliche Gegenstände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon sich unsere Seele einen klaren Begriff machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen; die ganze Herrlichkeit der Schöpfung; der Zusammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes, die Rathschlüsse Gottes und seine unendliche Eigenschaften; alle Neigungen und Leidenschaften unserer Seele; unsere subtilsten Gedanken; Empfindungen und Entschliessungen, können der poetischen Begeisterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenstand der schönen Künste ist eingeschränkter. Diese bedienen sich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Malerey, Bildhauerkunst, Baukunst, Musik und Tanzkunst sezet keine Willkühr voraus, um verstanden zu wer-

den; er bezieht sich sehr selten auf die Einwilligung der Menschen, diesen oder jenen Gegenstand vielmehr so als anders zu bezeichnen. Daher muß sich eine jede Kunst mit dem Theile der natürlichen Zeichen begnügen, den sie sinnlich ausdrücken kann. Die Musik, deren Ausdruck durch unvernehmliche Töne geschiehet, kann unmöglich den Begriff einer Rose, eines Pappelbaums u. s. w. anzeigen; so wie es der Malerey unmöglich fällt, uns einen musikalischen Ackord vorzustellen. Die verschiedenen Arten der natürlichen Zeichen werden uns Gelegenheit geben, die schönen Künste in ihre Unterarten einzutheilen.

Die naturlichen Zeichen, deren man sich in den schönen Künsten bedient, wirken entweder in die Werkzeuge des Gehörs, oder in die Werkzeuge des Gesichts. Für die übrigen Sinne sind uns noch keine schöne Künste bekannt. Das erstere thut die Musik, das leztere aber alle übrigen schönen Künste.

Die Schönheiten, welche in unnartikulirten Tönen empfunden werden können, sind die sinnliche Ordnung, die Uebereinstimmung der einzelnen Töne zum Ganzen, die wechselweise Beziehung der Theile

auf

auf einander, die Nachahmung, und endlich alle Neigungen und Leidenschaften der menschlichen Seele, die sich durch Töne zu erkennen zu geben pflegen. Ferner kann die Tonkunst die mannigfaltigen Theile der Schönheit entweder in der Folge auf einander, oder neben einander vorstellen. Jenes nennt man Melodie, dieses aber Harmonie.

Auf eben diese Weise können die natürlichen Zeichen, die auf das Gesicht wirken, entweder in der Folge auf einander oder neben einander vorgestellet werden, das heißt, sie können entweder die Schönheit durch Bewegung oder durch Formen ausdrücken. Die Tanzkunst thut es vermittelst der Bewegung. Die verschiedenen Stellungen des Körpers, die Bewegung der äusserstem Theile desselben und die Gebehrden, hängen in ihrer Folge auf einander zusammen, und machen zusammengenommen ein schönes Ganze aus.

Die Schönheiten, die in der gemeinen oder niedrigen Tanzkunst ausgedruckt werden, sind nebst der Ordnung und Uebereinstimung der Theile, die Geschicklichkeiten der körperlichen Gliedmassen. die Nachahmungen, die Stellungen und Bewegungen

gungen in schönen Linien, und endlich die Schönheitslinien, welche auf dem Boden von den Füssen der Tanzenden beschrieben werden. Hierzu kömmt in der hohen oder theatralischen Tanzkunst, der Ausdruck der Neigungen und Gemüthsbewegungen, und die Nachahmung aller menschlichen Handlungen, die sich durch Bewegungen ausdrücken lassen.

Die sichtbaren natürlichen Zeichen, die sich in einer Folge neben einander ausnehmen sollen, müssen durch Linien und Figuren vorgestellt werden. Nur kann dieses entweder durch Flächen oder durch Körper geschehen. In der Malerey geschiehet es durch Flächen, in der Bildhauer- und Baukunst durch Körper. Die Baukunst unterscheidet sich von der Malerey, so wie von der Bildhauerkunst, in Ansehung der Vollkommenheiten, die sie auszudrücken hat. In jener werden, ausser der Ordnung, der Symmetrie und der Schönheit der Linien und Figuren in den Säulen Thüren und Fenstern, auch hauptsächlich die Bequemlichkeit und Festigkeit des Gebäudes, so wie die Vollkommenheiten des äussern Zustandes des Bauherrn sinnlich ausgedrückt. Die prächtigen

Gebäude

Gebäude zeigen den Reichthum, die Würde und die Gemächlichkeit des Besitzers. Alles muß das Ansehen der Pracht, der Gemächlichkeit und der Festigkeit haben, weil dieses eigentlich der Endzweck eines Gebäudes ist. (*)

Hingegen hat weder die Malerey noch die Bildhauerkunst mit der Vollkommenheit des äusserlichsten Zustandes und mit der Dauerhaftigkeit etwas zu schaffen. Sie können zwar öfters ein Denkmal der Ehre und der Würde stiften, aber diese Bestimmung ist ihnen nicht wesentlich. Die

Linien

(*) Die Nachahmung scheinet gar keinen, oder wenigstens einen sehr geringen Antheil an den Schönheiten der Baukunst zu haben. Man behauptet zwar, die Säulenordnungen sollten mit der Figur eines wohlgewachsenen Menschen einige Aehnlichkeit haben. Allein die Absicht des Baumeisters ist keinesweges die Nachahmung der menschlichen Bildung. Die ersten Erfinder haben nur von dem Gebäude des menschlichen Körpers die Regeln abgesondert, nach welchen der Begriff der Festigkeit mit den Schönheiten der äusserlichen Form verbunden werden kann. Nicht zu gedenken, daß der Ursprung der Säulenordnungen aus andern Gründen vielleicht natürlicher hergeleitet werden kann, wie einige Neuere auch wirklich gethan haben.

Linien der Schönheit in der Malerey müssen einen weit freyern Schwung haben, als in der Baukunst. Das Regelmäßige und Steife in den Aussenlinien der Säulen und Oefnungen in der Baukunst, giebt ihnen eine scheinbare Festigkeit, die der Maler sowohl als der Bildhauer öfters vemeiden muß. Die Schönheiten, die von diesen Künstlern ausgedrückt werden können, sind das Genie und die Gedanken in der Erfindung und Zusammensezung, die Uebereinstimmung in der Anordnung, die Nachahmung der schönen Natur in der Zeichnung, eine reiche Mannichfaltigkeit von schönen Linien und Figuren, die Lebhaftigkeit der Lokalfarben, die Harmonie ihrer Schattierung und die Wahrheit und Einheit in der Austheilung des Lichts und Schattens, der Ausdruck der menschlichen Neigungen uud Leidenschaften, die geschicktesten Stellungen des menschlichen Körpers, und endlich die Nachahmung der natürlichen und künstlichen Dinge überhaupt, die durch sichtbare Bilder in das Gedächtniß zurückgebracht werden können.

Da der Maler und Bildhauer die Schönheiten in der Folge neben einander ausdrücken, so müssen sie den Augenblick wählen, der ihrer Absicht am günstigen ist. Sie müssen die ganze Handlung in einem einzigen Gesichtspunkte versammeln, und mit vielem Verstande austheien. Alles muß in diesem Augenblicke gedankenreich und so voller Bedeutung seyn, daß eine jeder Nebenbegriff zu der verlangten Bedeutung das Seinige beytrage. Wenn wir ein solches Gemälde mit gehöriger Aufmerksamkeit anschauen; so werden unsere Sinne auf einmal begeistert, alle Fähigkeiten unserer Seele werden plözlich rege, und die Einbildungskraft kann aus dem Gegenwärtigen das Vergangene errathen, und das Zukünftige mit Zuverläßigkeit vorher ahnen.

Wir haben zwar das Gebiet der natürlichen Zeichen für die Grenzen der schönen Künste, und der willkührlichen für die Grenzen der schönen Wissenschaften angewiesen. Man muß aber gestehen, daß diese Grenzen öfters in einander laufen, ja daß sie, vermöge der Regel von der zusam-

sammengesezten Schönheit, öfters in einander laufen müssen.

Der Dichter bedient sich nicht selten solcher Worte, und eines solchen Sylbenmasses, deren natürlicher Schall mit der bezeichneten Sache eine Aehnlichkeit hat, und der Künstler sucht in den Werken seiner Kunst allegorische Bilder anzubringen, deren Bedeutung öfters blos willkührlich ist. Allein der Virtuose muß diese Ausschweifung aus einem Gebiethe in das andere mit grosser Behutsamkeit zu behandeln wissen. Der Dichter, der sich mit Vorsaz der nachahmenden Töne befleissiget, ist in Gefahr seinem Gedichte ein läppisches Ansehen zu geben, das nur Kindern gefallen kann. Und Stümpfer in der Musik haben sich nicht selten lächerlich gemacht, wenn sie solche Begriffe haben ausdrücken wollen, die mit den Tönen in keiner natürlichen Verbindung stehen. Wir wollen untersuchen, in wie weit dem Maler und dem Bildhauer der Gebrauch der willkührlichen Zeichen frey stehe.

Es ist ausgemacht, daß sich die Malerey nicht blos mit solchen Gegenständen beschäftiget, die an

und für sich selbst sichtbar sind. Auch die allersubtilsten Gedanken, die abgezogensten Begriffe können auf der Leinwand ausgedruckt, und durch sichtbare Zeichen in das Gedächtniß zurückgebracht werden. Hierin besteht das grosse Geheimniß, mit dem Aristides die Seele zu schildern, und für den Verstand zu malen. Der Künstler kann dieses auf verschiedene Weise verrichten. Er kann entweder mit dem Fabeldichter eine gewisse allgemeine Maxime, einen abgezogenen Begriff auf ein besonderes Beyspiel zurückführen, und dadurch den subtilen Gedanken lebendig und anschauend vorstellen. So kann der Held, welcher der Gewalt der Liebe trozet, nach dem Homer, in der Person des Diomedes, der die Venus verwundet; die Zärtlichkeit der ehelichen Liebe in dem Abschiede Hektors von der Andromacha, und die kindliche Liebe in der Person des Aeneas, der seinen Vater durch Flammen und Schwerdter auf den Schultern davon trägt, abgebildet werden. Die Mässigkeit im Gebrauche des Weins, oder die Vermengung des Weines mit dem Wasser, kann der Maler durch die Thetis, die den Bachus umarmet, ausdrücken.

Ein Weltweiser, der in Betrachtung vertieft sizet, indem die Feinde die ganze Stadt verheeren, und einer von denselben mit entblößtem Schwerd ungestüm auf ihn zurennt, würde ein Bild der tiefsinnigen Meditation vorstellen können.

Eine andere Art, die Gedanken zu malen, kann vermittelst der Allegorie ausgeführt werden. Man sammlet die Eigenschaften und Merkmale eines abstrakten Begriffs, und bildet sich daraus ein sinnliches Ganze, das auf der Leinwand durch natürliche Zeichen ausgedrückt werden kann. Von dieser Art ist die Abbildung der Gelegenheit in einer Person mit einem kahlen Nacken und einem Haarzopf über die Stirne, und die Abbildung des Stillschweigens durch einen Knaben, der den Finger auf den Mund leget.

Ein Bild des Gebets, sagt Winkelmann (*), der ein grosser Vertheidiger der allegorischen Malerey ist, kann aus dem Homer genommen werden. Phönix, der Hofmeister des Achilles, suchet den ihm

(*) Siehe die Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst, 2te Auflage S. 154.

ihm anvertrauten Held zu besänftigen, und dieses thut er in einer Allegorie. „Du mußt wissen „Achilles, sagt er, daß die Gebete Töchter des „Jupiters sind. Sie sind krumm worden, durch „vieles Knien; ihr Gesicht ist voller Sorgen und „Runzeln, und ihre Augen sind beständig gen „Himmel gerichtet. Sie sind ein Gefolge der „Göttin Ate, und gehen hinter ihr. Diese Göt„tinn gehet ihren Weg mit einer kühnen und stol„zen Mine, und leicht zu Fuß, wie sie ist, läuft „sie durch die ganze Welt, und ängstiget und quä„let die Menschenkinder. Sie suchet den Gebe„ten auszuweichen, welche ihr unablässig folgen, „um diejenige Person, welche jene verwundet, zu „heilen. Wer diese Töchter des Jupiters verehrt, „wenn sie sich ihm nähern, geniesst viel Gutes „von ihnen; wann man sie aber verwirft, bitten „sie ihren Vater, der Göttinn Ate Befehl zu ge„ben, einen solchen, wegen der Härte seines Her„zens zu strafen.“ Auf gleiche Weise kann der Tod und die Sünde nach dem Milton, und die Zwietracht nach dem Voltaire geschildert werden.

Indessen muß sich der Künstler hüten, daß seine Allegorien nicht allzu spizfindig werden; sie müssen so wohl natürlich, als anschauend seyn. Das ist, die Beschaffenheit des Zeichens muß in der Natur des Bezeichneten gegründet seyn, und wir müssen diese Uebereinstimmung mit so leichter Mühe einsehen können, daß wir mehr an die bezeichnete Sache gedenken, als an das Zeichen. Der Künstler muß also betrachten, daß er zwar mit unserer Seele, aber nur mit ihren untern und sinnlichen Kräften reden soll; sobald Ueberlegung, Nachdenken und Anstrengung des Wizes erfodert wird, um die Bedeutung der Zeichen zu errathen, so hören sie auf sinnlich zu seyn.

Soll ein Schmetterling die Seele; ein goldnes Herz, das auf der Brust einer Person hänget, ein gutthätiges Herz; ein gewisser Baum, die Weisheit; ein Hirsch, bald das nagende Gewissen, bald ich weis nicht was bedeuten; so sind dieses bloß symbolische Zeichen, und weit weniger anschauend als die willkührlichsten Worte. Ein solcher Ausdruck entfernt sich nicht allein von dem Wesen der Malerey, sondern er verläugnet den Charak-

Charakter der schönen Künste überhaupt, und gehört zu den Spizfindigkeiten, durch welche man die Schönheiten eines Stückes verdunkelt; indem man den Wiz vergnügt, anstatt daß man die Sinne hätte entzücken sollen.

Wenn man die Gebete, wie Winkelmann vorschlägt, nach dem Homer malen sollte, wer weis, ob sie nicht ebenfalls den Fehler haben möchten.

Die Satyre in der Malerey verträgt sich weit eher mit dem symbolischen Zeichen, und scheint solche vielmehr zu fordern, so wie sie in der Dichtkunst und Beredsamkeit selbst mehr den Wiz als die Empfindung beschäftiget. Die hogarthschen Kupfer, davon man in einem Anhange der zweyten Auflage seiner Zergliederung der Schönheit einige Beschreibungen findet, sind voll von solchen Beyspielen. Winkelmann führet in der oben erwähnten Schrift ein sehr schönes Exempel aus den Fabeln des Gabrias an, da man einen Esel mit dem Bilde der Isis beladen hatte, welcher die Ehrfurcht des Volks gegen das Bild auf sich deutete. Wenn sich diese falsche Einbildung des Esels mit dem Pinsel gehörig ausdrücken läßt, (woran

noch zu zweifeln ist) so hat Winkelmann Recht zu fragen: „Kann der Stolz des Pöbels unter „den Grossen in der Welt sinnlicher ausgedrückt „werden?„

Man hat versucht, auch in der Baukunst eine Art von Allegorie anzubringen, aber der Erfolg scheinet nicht sehr glücklich gewesen zu seyn. Ein Traum des Kaisers Konstantin hat Gelegenheit gegeben, daß man den Kirchen eine Aehnlichkeit mit einem Kruicifixe hat zu geben gesucht. Der Altar mußte die Stelle des Haupts einnehmen, der vorderste grosse Eingang statt der Füsse, und die beide Nebentheile statt der beiden Arme seyn.

Die Alten haben den Tempel der Tugend nur mit einem einzigen Eingange versehen, um dadurch anzudeuten, daß man durch keine Nebenwege zur Tugend gelangen könne.

Plutarch erzählt, Marcellus habe zwey Tempel, den einen für die Tugend, und den andern für die Ehre dergestalt aneinander bauen lassen, daß man durch den Tempel der Tugend gehen mußte, um in den Tempel der Ehre zu kommen. Die Bedeutung ist offenbar, allein die Unterneh-

mung

nung selbst scheint allzu sehr von dem Sinne der Baukunst entfernt zu seyn. Die Beschreibung eines solchen Gebäudes machet den Sinn der Allegorie weit anschauender, als das Gebäude selbst. Ein untrügliches Kennzeichen, daß der Einfall mehr zur Dichtkunst, als zur Baukunst gehöret.

Wir haben bisher bloß von der Natur einzelner Künste, und von ihren besondern und gemeinschaftlichen Gegenständen gehandelt. Man hat aber auch nicht selten zwo oder mehrere Künste verbunden, den Ausdruck noch sinnlicher zu machen, und unser Gemüth gleichsam von allen Seiten zu bestürmen. Diese Verbindungen haben ihre besonderen Regeln, die aus der Natur der zusammengesezten Vollkommenheiten zu erklären sind.

In einer zusammengesezten Vollkommenheit muß eine einzige Hauptabsicht herrschen, und die besondern Absichten müssen als Mittel zu derselben übereinstimmen. Wo viele Endzwecke gleichen Antheil an der Einrichtung eines Dinges haben, da wird das Intresse getrennt, die Mannigfaltigkeit ist nicht übereinstimmend, und man findet keinen Grund, warum man diese verschie-

denen Endzwecke zusammen genommen hat. Diese Anmerkung gilt so wohl von Schönheiten, als von Vollkommenheiten. In beiden darf die Uebereinstimmung der Endzwecke nicht versäumet werden; und da wir bereits gesehen, daß eine jede Kunst einen besondern Endzweck hat, so muß der Künstler, der die Künste verbinden will, sich den Endzweck einer einzigen Kunst zur Hauptabsicht wählen, und die übrigen Künste derselben dergestalt unterordnen, daß sie als Mittel zu dem Hauptzwecke betrachtet werden können. Wir wollen der Kürze halber, jene die Hauptkunst, diese aber die Hülfskünste nennen.

Aus den besondern Endzwecken, durch die eine jede Kunst in ihrer Unterart bestimmt wird, fliessen besondere Regeln, die einer jeden Kunst vor allen andern eigen sind. Diese besondern Regeln können in der Zusammensezung der Künste mit einander streiten, und alsdenn sind die Ausnahmen unvermeidlich.

Ist ein solcher Streit der besondern Regeln nicht zu vermeiden; so muß die kleinste Ausnahme, die möglich ist, und zwar von Seiten der Nebenkünste

künste gemacht werden. Diese sollen in der Zusammensezung nur dazu dienen, die Hauptkunst zu erheben, und ihr gewisse Schönheiten zu leihen, die sie nicht hat. Daher müssen sie derselben jederzeit weichen, und von der Strenge ihrer besondern Geseze etwas nachgeben. Diejenigen Regeln, die aus der allgemeinen Bestimmung der schönen Künste überhaupt fliessen, können sich in der Zusammensezung vieler besonderer Künste niemals widersprechen. Wenn aber die besondern Regeln der Hauptkunst mit den allgemeinen Regeln der Hülfskünste streiten, dergestalt, daß die vorgesezte Verbindung der Künste schlechterdings unmöglich wäre, wenn den besondern Regeln der Hauptkunst vollkommen Genüge geschehen sollte, so muß die Ausnahme allerdings von Seiten der Hauptkunst geschehen. Sie muß den Nebenkünsten Gelegenheit geben, ihr Hülfe zu leisten, und sie durch ihren Beytrag zu verschönern. Wir wollen diese allgemeine Maximen auf besondere Fälle anwenden.

Die Musik stehet mit dem lebendigen Vortrage der schönen Wissenschaften in einer natürli-

chen Verbindung. Die Stimme muß vornehmlich bey dem Ausdrucke der Empfindungen, Neigungen, und Leidenschaften, bald erhoben, bald erniedrigt werden. Der Leser muß das Starke, das Heroische, das Schreckliche, das Wehmüthige, das Furchtsame und das Zärtliche, durch angemessene Töne, durch gehörige Einbeugungen der Stimme, durch ein Steigen und Fallen, Abkürzen, Stillschweigen und geschwinderes Anfangen auszudrücken wissen. Alles dieses gehört zur Musik. So lange aber die Tonkunst nur angewendet wird, den willkührlichen Zeichen der Poesie einen grössern Nachdruck zu geben, so müssen alle nöthige Ausnahmen von Seiten der Tonkunst geschehen. Der Dichter überläßt sich zügellos seiner Begeisterung, und thut den Regeln seiner Kunst vollkommen Genüge, ohne sich zu bekümmern, ob dieser oder jener Ausdruck mit den Regeln der Musik streiten werde. Die Hülfskunst muß von der Strenge ihrer besondern Regeln nachgeben, und alles den Schönheiten der Hauptkunst aufopfern. Indessen muß der Dichter diese Vorsicht gebrauchen. Wenn sein Gedicht deklamirt,

mirt, das heißt, mit der Musik verbunden zu werden bestimmt ist, so muß er solche Schönheiten vermeiden, die nicht deklamirt werden können, und folglich die verlangte Verbindung unmöglich machen. Man findet in den Trauerspielen einiger englischen Dichter, als Thomsons Youngs und anderer, einige Stellen, die zum Lesen vortrefflich sind, und sich dennoch auf dem Theater nicht gut ausnehmen. Es sind Schönheiten der Poesie, die aber unmöglich mit der Musik verbunden werden können. Die Dichter schieben die Schuld fast allezeit auf den Schauspieler, aber öfters mit Unrecht. Es giebt Stellen, die den geschicktesten Schauspieler zur Verzweiflung bringen können, und diese sind ohnstreitig Fehler, die von den Dichtern aus Mangel genugsamer Kenntniß der Deklamation begangen werden. Es ist jämmerlich anzuhören, wie sich die vortrefflichsten Schauspieler martern, wenn sie unsere gewöhnlichen untheatralischen Uebersezungen zu deklamiren haben. Die Ordnung der Worte ist oft so unschicklich, und die Periode so ungeheuer, daß die grossen Talente eines Eckhofs, einer Starkin u. s. w.

ver-

vergebens verschwendet werden. Ich habe diese Zierde der deutschen Schaubühne einige elende Uebersezungen vorstellen sehen. Das einzige, das mich dabey vergnügte, war die Betrachtung: Was würden solche Schauspieler leisten, wenn sie Dichter hätten, die ihnen zu Dank arbeiteten, und so groß in der theatralischen Dichtkunst wären, als sie in der Schauspielkunst sind.

Die Deklamation der Alten, ob sie gleich in Noten gesezt war, ist unstreitig alles eigentlichen musikalischen Schmuckes beraubt gewesen. Sie hat nur dem lebendigen Vortrage der willkührlichen Zeichen auf der Schaubühne einen grössern Nachdruck geben sollen, und die allerungekünstelste Musik war zu dieser Absicht am geschicktesten.

Hingegen standen ihre Chöre und Hymnen schon in einer genauern Verwandschaft mit der Tonkunst. Je stärker die Begeisterung des Deklamirenden war, desto abwechselnder mußten seine Töne, und desto merklicher die Einbeugungen und Veränderungen der Stimme seyn. Hier muß sich der Dichter schon etwas mehr nach dem Tonkünstler bequemen. Seine Gedanken konnten

ten kühn, erhaben, tiefsinnig und voller poetischen Schmuckes seyn; aber der Ausdruck mußte nach dem Bedürfnisse der Musik, harmonischer, in kurzen singbaren Säzen und abgemessenen Strophen eingetheilet, und nicht selten mit Wiederholungen (Refreins) versehen seyn. Indessen war hier immer noch der Ausdruck in willkührlichen Zeichen der vornehmste Endzweck, und die meisten Ausnahmen fielen auf die Seite der Tonkunst.

Es ist aber nicht unmöglich, diese beiden Künste dergestalt mit einander zu verbinden, daß der Ausdruck in natürlichen Zeichen der Hauptendzweck sey. Der Ausdruck der Empfindung in der Musik ist stark, lebhaft und rührend, aber unbestimmt. Man spürt sich von einer gewissen Empfindung durchdrungen, aber unsere Empfindung ist dunkel, allgemein, und auf keinen einzelnen Gegenstand eingeschränkt. Diesem Mangel kann durch die Hinzuthuung deutlicher und willkührlicher Zeichen abgeholfen werden. Sie können den Gegenstand von allen Seiten bestimmen, und die Empfindung zu einer individuellen Empfindung machen,

machen, welche leichter zum Ausbruche kömmt. Geschieht nun diese nähere Bestimmung der Empfindung in der Musik, vermittelst der Dichtkunst und der Malerey, oder der Verzierungen der Bühne; so entsteht die Oper der Neuern.

Die Musik oder der sinnliche Ausdruck durch die natürlichen Zeichen der Töne, ist bey dieser Art von Verbindung der Künste der Hauptendzweck, daher müssen alle Ausnahmen von Seiten der Dichtkunst geschehen. Sie kann von ihren besondern Regeln, als der Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung, so wie zuweilen von der Wahrscheinlichkeit in der Anordnung, füglich abweichen, wenn es zum Besten der Musik geschieht, und der Dichter muß sich in allen seinen Ausdrückungen, nach den Bedürfnissen des Tonkünstlers richten. Er darf seinem Genie nicht den vollen Lauf lassen, sondern er muß jederzeit auf die Hauptkunst zurück sehen, auf deren Entzweck alles abzielen soll. Seine Worte, sein Sylbenmaß, und der Fall seines Verses müssen musikalisch, seine Figuren und Gleichnisse mehr von den Gegenständen des Gehörs, als von den Gegenständen des Gesichts

sichts entlehnt seyn. Ja auch diese darf er durch die Schönheiten seiner Kunst nicht so vollkommen ausschmücken, daß sie der Musik völlig entbehren zu können scheinen sollten. Er muß die Empfindungen, die Bilder und alle musikalische Schönheiten nur gleichsam durch Aussenlinien bezeichnen, und der Musik Gelegenheit geben, sie auszuführen, den Empfindungen ihr wahres Feuer, den Bildern Leben, und den Gleichnissen Aehnlichkeit zu geben. Dahingegen wenn der Dichter seinen Empfindungen schon die gehörige Ausbildung gegeben, dem Tonkünstler weiter nichts übrig bleibt, als die Deklamation mit Noten zu bezeichnen, welches zwar seinen grossen Werth hat, aber nicht mit dem Vorhaben übereinkömmt, die Musik die Hauptkunst seyn zu lassen. — — Der Musikus hat nur darauf zu sehen, daß er die Möglichkeit der Verbindung seiner Kunst mit der Poesie nicht aufhebe. Er muß in theatralischen Werken die allgemeine Verwirrung der Empfindungen vermeiden, die in einer Symphonie an den rechten Orte angebracht seyn kann. Er muß ferner nach dem Plane des Dichters arbeiten, weil es weit leichter ist, einen

nen deutlichen Plan in willkührlichen als in natür- lichen Zeichen zu überdenken. Im übrigen behauptet seine Kunst in dieser Art das Vorrecht, und muß wenn ein Streit der Regeln entsteht, mit den wenigsten Ausnahmen beschwert werden.

Die Tanzkunst steht in eben der Verbindung mit der Dichtkunst, als die Musik. Sie begleitet zuweilen bloß die Deklamation, indem sie die Bewegung des Hauptes und der äussersten Theile des Körpers hinzuthut, die den Ausdruck gewisser Empfindungen beleben, und alsdenn heißt sie die natürliche oder prósaische Tanzkunst. Die Bewegungen der Gliedmassen, von welchen die Chöre und Hymnen begleitet wurden, waren etwas künstlicher, und kamen der hohen Tanzkunst näher, wie solches bereits bey der Musik ist angemerkt worden. Hingegen die poetische, so wohl niedrige als hohe Tanzkunst, ist mit der Musik genauer verwandt, als mit der Dichtkunst. Die Musik ist die wahrscheinliche Ursache der gewaltsamen Bewegungen des Tänzers; sie zeigt, vermittelst der Kadenzen, die Ordnung in der Folge derselben an, und unterstüzt den Ausdruck der Tanzkunst,

indem

indem sie die Zuschauer in die Leidenschaft versezen hilft, die der Tänzer erregen will. Da nun in diesem Falle die Musik für die Ursache der Tanzkunst genommen wird, die Wirkung aber allezeit der Endzweck ist, wozu die Ursache als Mittel gebraucht wird, so hat man die Musik als eine Hülfskunst anzusehen, welche in allen Stücken nach den Bedürfnissen der Tanzkunst eingerichtet werden muß.

Die Tanzkunst kann auch gar wohl mit der Dichtkunst und Musik zugleich verbunden werden, obgleich, wann drey Künste zugleich wirken sollen, die Verbindung allerdings schwerer ist. Bey den Alten war die Verbindung dieser drey Künste, so wie unter den Neuern bey den Franzosen, sehr gewöhnlich. „Unter andern kann ein gewisses „Chor aus **Rameaus** Oper les Intes galantes, „davon die Tanzmelodie unter dem Titel les Sau„vages ziemlich bekannt ist, ein sehr schönes Bey„spiel davon seyn. Auf der berlinischen Oper„bühne hat man, in dem lezten Chor der Oper „**Montezuma**, ein Beyspiel davon gesehen, wel„ches sehr wohl angegeben war. Nachdem Kor„tez

„tez Befehl zu Plünderung und Zerstörung der „Stadt Mexiko gegeben hat, so dringen die „Spanier ein, das Chor, welches aus Mexika„nern besteht, flieht von allen Seiten, indem es „ruffet, Fuggiamo, ogiorno, orribile &c. Die „Tänzer stellen spanische Soldaten vor, welche „mexikanische Frauenzimmer zu erhaschen suchen, „die vor ihnen fliehen. Sobald sie dieselben ein„geholet hatten, standen sie stille, und zwey „Spanier, welche eine Mexikanerin einzuholen „suchten, tanzten ein Pas de trois."

Die Malerey kann mit der eigentlichen Dichtkunst und Beredsamkeit nicht ohne grosse Behutsamkeit verbunden werden. Der Ausdruck der Neigungen und Leidenschaften ist zwar in der Malerey nicht so lebhaft und rührend, als in der Musik, aber doch deutlicher und bestimmter. Daher bedarf er der Hülfe der willkührlichen Zeichen weit weniger, als die Empfindung in der Musik. Die Handlung fällt hier deutlicher in die Sinne, und die Minen, Stellungen und Geberden der handelnden Personen geben den Leidenschaften, mit welchen sie vorgestellt werden, die Individualität,

die

die ihnen in der Musik fehlet. Daher nehmen nur die allerelendesten Stümper in der Malerey ihre Zuflucht zu einem Zettel mit Worten, den sie aus dem Munde ihrer Personen gehen lassen; der wahre Zustand, die Verrichtung und die Handlung einer jeden Person muß schlechterdings blos malerisch vorgestellt werden.

Indessen hält es öfters schwer, aus den Handlungen aller theilnehmenden Personen die Begebenheit, auf welche sie sich beziehen, zu abstrahiren. Wir wissen, was jede Person insbesondere will, und welche Gemüthsbeschaffenheit ihr zukömmt; aber wir sehen den Grund nicht ein, warum die Personen da sind, und was für ein Endzweck sie verbindet. Der Plan des Künstlers stüzt sich auf eine Begebenheit, oder auf eine Erdichtung, die nicht so leicht in die Sinne fällt. In diesem Falle kann eine kurze Inschrift die ganze Aktion beleben, und mit wenigem den Endzweck anzeigen, zu welchem alle Theile übereinstimmen. Ein Beyspiel dieser Art ist das Gemälde von Poußin, welches einen Schäfer und eine Schäferinn vorstellet, wie sie mit einer nach-

denkenden und zärtlichen Mine bey dem Grabe einer Schäferinn stehen, worauf die Inschrift zu lesen: ET. IN ARCADIA. EGO. Diese wenige Worte erklären das ganze Gemälde, und unterrichten uns von dem Vorwurfe des Malers, den wir sonst vielleicht nicht ohne mühsames Nachsinnen errathen würden.

Die Inschriften dienen auch als ein Mittel, die Poesie mit der Baukunst zu vereinigen. Sie erklären den Endzweck und die Bestimmung eines Gebäudes, die man durch die äusserliche Einrichtung desselben nicht erkennen kann. Das berlinische Invalidenhaus führet die schöne und nachdrückliche Inschrift: LÆSO. ET INVICTO. MILITI. Diese Worte erklären die Bestimmung des Gebäudes, und sind zugleich eine Lobrede auf die Gesinnung des hohen Stifters, der den verwundeten und unbesiegten Streiter (*) den Rest seiner

(*) Voltaire wirft seiner Muttersprache vor, daß sie vornehmlich zu kurzen Inschriften ungeschickt sey, und führet unter andern diese Inschrift zum Exempel an, welche im Französischen nicht ohne lange Umschweiffe gegeben werden kann. Unsere Muttersprache hat sich diese Unbiegsamkeit weit weniger vorzurücken.

seiner Tage in Ruhe und Gemächlichkeit zubringen lassen will.

Die Baukunst überhaupt, in so weit sie zu den schönen Künsten gehöret, ist nur als eine Nebenkunst anzusehen. Die Nothdurft, sich für die Ungestümigkeiten der Witterungen und Jahrszeiten zu bewahren, hat die Menschen angetrieben, Gebäude aufzuführen, statt daß alle übrige Künste ihren Ursprung blos dem Vergnügen zu verdanken haben. Daher müssen alle Schönheiten in der Baukunst, wie wir bereits oben erinnert, ihrer ersten Bestimmung, der Bequemlichkeit und Dauerhaftigkeit, untergeordnet werden. Von den Malern hingegen, deren Werke das Ansehen der Festigkeit nicht haben dürfen, ist bereits oben erinnert worden, daß sie ihren Linien einen freyern Schwung geben müssen, und man hat angemerkt, daß die größten Künstler, wenn sie Gebäude in ihren Gemälden anbringen, dieselbe mehrentheils von der Seite vorstellen, um dem Auge eine grössere Mannigfaltigkeit zu verschaffen; oder wenn dieses nicht angeht, so unterbrechen sie die steifen Linien der Baukunst durch eine Wolke, oder

einem Baum, mit welchen sie einen Theil des Gebäudes bedecken.

Die schwerste und fast unmögliche Verbindung der Künste ist, wann Künste, welche Schönheiten in der Folge nebeneinander vorstellen, mit Künsten, welche Schönheiten in der Folge auf einander vorstellen, vereinigt werden sollen. Dieses Geheimniß hat sich die Natur fast allein vorbehalten. Sie verbindet in ihrem unermeßlichen Plane, die Schönheiten der Töne, Farben, Bewegungen und Figuren, durch unendliche Zeiten und grenzenlose Räume in der vollkommensten Harmonie. Die menschliche Kunst hingegen kann die Malerey, Bildhauer- und Baukunst mit der Musik und Tanzkunst nur uneigentlich, und zwar vermittelst der Verzierungen, vereinigen. Man kann nemlich in einer Oper, nach einer bekannten Fabel, eine ganze Stadt, oder ein schönes Gebäude durch die Zauberkraft der Harmonie entstehen lassen, oder die Tänzer als unbewegliche Bildsäulen hinstellen, und durch die Musik nach und nach belebt, ihre ersten Empfindungen in freudige Bewegungen ausdrücken lassen. Wer

sieht

sieht aber nicht, daß die Verbindungen nicht anders als im uneigentlichen Verstande so genannt werden können?

Wir müssen indessen von diesen allgemeinen Maximen eine Ausnahme machen. Die Musik verbindet wirklich die Harmonie mit der Melodie, da doch jene die Schönheiten in der Folge neben einander, diese aber in der Folge auf einander vorstellt. Allein der Grund von dieser Ausnahme ist leicht zu finden. Die Töne in der Harmonie werden in keinem Raume neben einander geordnet, daher fallen sie in einander, und wir empfinden nicht mehr als einen einzigen zusammengesetzten Ton. Dieser kann nun in der Folge nach einer schönen Ordnung abwechseln. Wo aber die Schönheiten neben einander in einem Raume geordnet werden müssen, als in der Malerey, Bildhauer- und Baukunst, da können sie schwerlich in der Folge ohne Verwirrung abgeändert werden. Die Figur des Raumes selbst, den die Theile neben einander einnehmen, müßte in der Folge nach einer schönen Ordnung abgewechselt werden, und man wird schwerlich ein Mittel fin-

den, verschiedene Figuren in der Folge auf einander nach den Gesezen der Schönheit zu verbinden. (*)

Meine Materie ist noch ungemein fruchtbar; allein ich bin in die Geheimnisse der Künste nicht eingeweiht genug, mich ohne Gefahr tiefer in ihr Heiligthum zu wagen. Ich breche also ab, und erwarte mit meinen Lesern zugleich, den Unterricht eines Weltweisen, der mit den Künsten vertraut genug ist, ihre Geheimnisse mit philosophischen Augen zu betrachten, und der Welt, wie er längst versprochen, bekannt zu machen.

(*) Man sehe die Brief über die Empfindungen S. 120. woselbst aus eben diesem Grunde, die Möglichkeit der Verbindung der Melodie und Harmonie in den Farben in Zweifel gezogen wird.

III.

Ueber das

Erhabene und Naive

in den

schönen Wissenschaften.

Wenn man Longins Abhandlung vom Erhabenen durchliest, so kann man nicht anders als bedauern, daß Cäcils Schrift von eben der Materie verloren gegangen ist. Longin sagt zwar von ihm, „er habe sich blos bemüht, uns „durch unendlich viel Exempel von dem Erhabe„nen einen Begriff zu machen, als wenn es „kein Mensch kennete; das Nothwendigste hinge„gen, nemlich die Mittel, wodurch wir unsern „Geist zur wahren Hoheit gewöhnen können, wä„ren von ihm gänzlich weggelassen worden.“ Allein da Longin sich nur mit dem leztern beschäftiget, das erstere hingegen entweder als etwas, das nach seiner Meynung jedermann kennen soll, oder das wenigstens seinem Terentian aus dem Cäcil bekannt gewesen, voraus sezet; so mangelt uns ein sehr nothwendiger Theil zur Kenntniß des Erhabenen, nemlich die deutliche Erklärnng desselben; und einige Uebersezer und Ausleger des Longin, die diesen Mangel haben ersezen wollen,

scheinen

scheinen nicht sehr glücklich darin gewesen zu seyn.

Vielleicht läßt sich, nach den Grundsäzen, die in den vorigen Aufsäzen von der Natur der Empfindungen und von den Quellen der schönen Wissenschaften überhaupt festgesezt worden, auch der Begriff vom Erhabenen, welches, wie Longin sagt, in den Schriften die höchste Vollkommenheit ausmacht, etwas deutlicher auseinander sezen.

Wir haben gesehen, daß das eigentliche Schöne seine bestimmte Grenzen hat, die es nicht überschreiten darf. Wenn der Umfang des Gegenstandes nicht auf einmal in die Sinne fallen kann; so hört er auf, sinnlich schön zu seyn, und wird ungeheuer, oder übermäßig groß in der Ausdehnung. Die Empfindung, die alsdenn erregt wird, ist zwar von vermischter Natur; sie hat aber für wohlerzogene Gemüther, die an Ordnung und Symmetrie gewöhnt sind, etwas Widriges, indem die Sinne endlich die Grenzen warnehmen, aber nicht ohne Beschwerlichkeit umfassen und in Eine Idee verbinden können. — Wenn

die Grenzen dieser Ausdehnung immer weiter hinausgesezt werden; so können sie endlich für die Sinne ganz verschwinden, und alsdenn entstehet das Sinnlichunermeßliche. Die Sinne, die etwas zusammengehörendes warnehmen, schweifen umher, die Grenzen desselben zu umfassen, und verlieren sich ins Unermeßliche. Daraus entstehet, wie in der ersten Abhandlung, (S. 36.) gezeigt worden, Anfangs ein Schauern, das uns überläuft, und sodann etwas dem Schwindel ähnliches, das uns oft nöthiget, die Augen von dem Gegenstande abzuwenden. Das grosse Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzehlbare Heer der Sterne, jede Höhe oder Tiefe, die unabsehnlich ist, die Ewigkeit und andere solche Gegenstände der Natur, die den Sinnen unermeßlich scheinen, erregen diese Art von Empfindung, die, wie eben daselbst ausgeführt worden, in vielen Fällen überaus reizend ist, in manchen aber auch beschwerlich werden kann.

Die Kunst bedienet sich gleichfalls dieser Empfindungen, ihrer Annehmlichkeit wegen, und suchet sie durch die Nachahmung hervorzubringen.

Die

Die Nachahmung des Sinnlichunermeßlichen in der Kunst, wird schlechtweg das Große genannt. Man verstehet aber darunter keine eingeschränkte Grösse, sondern Eine, die grenzenlos scheinet, und ein angenehmes Schauern zu erwecken im Stande ist. Man hat in der Kunst ein besonderes Mittel, diese Empfindung zu erregen, wo das eigentlich Unermeßliche nicht anzubringen ist. Man wiederholet, nach gleichen Zwischenständen des Raumes oder der Zeit, einen einzigen Eindruck unverändert, einförmig, und sehr ofte. Die Sinne nehmen alsdenn keinen symmetrischen Gang, keine Regel der Ordnung wahr, nach welcher sie etwa das Ende dieser Wiederholung vermuthen könnten, und sie gerathen dadurch in eine Unruhe, die dem Schauer des Unermeßlichen nahe kömmt. Ein Beyspiel in der Baukunst ist ein gerader Säulengang, wenn die Säulen sich einander ähnlich sind, und in gleichen Zwischenräumen von einander abstehen. Ein solcher Säulengang hat etwas Grosses, das alsobald verschwindet, wenn die Einförmigkeit der Wiederholung unterbrochen, und an gewissen Stellen etwas

hervor-

Hervorstechendes angebracht wird — Die monotonische Wiederholung eines einzigen Lauts, nach gleichen Zwischenzeiten, ist in der Tonkunst von gleicher Wirkung, und wird dazu gebraucht, das Ehrerbietige, das Fürchterliche, das Schauervolle auszudrücken. In den schönen Wissenschaften giebt es Redezieraten, die von ähnlicher Wirkung sind. Zuweilen thut es die Häufung der Bindewörter:

Und das Geschrey, und der tödtenden Wut,
und der donnernte Himmel.

so auch:

— — — und ist noch, und denkt noch,
und fluchet —

Zuweilen auch die Häufung der Hauptwörter, mit Hinweglassung der Bindewörter. Ein Beyspiel führet Longin aus dem Xenophon an: Sie warfen ihre Schilder an einander, drängten sich, stritten, tödteten, erlagen. Ein anderes aus dem Demosthenes: Denn vieles kann ein Schlagender ausüben, das der Beleidigte nicht einmal wieder erzehlen kann; durch Geberden, Blicken, Reden, theils als ein Verwegener, theils als Feind, theils mit der Faust,

theils

theils ins Angesicht. Allhier werden die Hauptwörter gehäuft, bald mit, bald ohne Bindewörter. — Der Klimax, der in gleichen Graden stufenweise zunimmt, ist von ähnlicher Wirkung — jedoch dieser gefällt auch noch aus andern Ursachen, die hier auszuführen, der Ort nicht ist.

So wie es ein Unermeßliches der ausgedehnten Grösse nach giebt, dessen Wirkung wir so eben beschrieben haben; eben also giebt es ein **Unermeßliches** der Stärke, oder der unausgedehnten Grösse nach, das mit jenem ähnliche Wirkungen hat. Die Macht, das Genie, die Tugend, haben ihr unausgedehntes Unermeßliche, das gleichfalls eine schauervolle Empfindung erregt, dabey aber den Vorzug hat, daß es durch keine ermüdende Einförmigkeit sich zulezt in Sättigung und Eckel endiget, wie bey dem ausgedehnten Unermeßlichen zu geschehen pflegt. Jene sind so mannigfaltig als groß, und es ist, wie bereits in der angeführten Stelle erinnert worden, die Empfindung, die sie erregen, von Seiten des Gegenstandes, unvermischt; daher die Seele ihnen mit so vieler Begierde nachhänget. Man nennet gemei-

niglich das intensiv Grosse, das Starke, und das Starke in der Vollkommenheit mit der besondern Benennung des Erhabenen. Man könnte also überhaupt sagen; ein jedes Ding, das dem Grade seiner Vollkommenheit nach, unermeßlich ist oder scheinet, wird erhaben genannt. Man nennet Gott das erhabenste Wesen. Man nennet eine Wahrheit erhaben, die irgend ein sehr vollkommenes Wesen, als Gott, das Weltall, die menschliche Seele angehet, die von unermeßlichem Nuzen für das menschliche Geschlecht ist, oder zu deren Erfindung ein grosses Genie erfordert wurde.

In den schönen Künsten und Wissenschaften wird die sinnliche vollkommene Vorstellung des Unermeßlichen, groß, stark oder erhaben seyn, nachdem die Grösse eine Ausdehnung und Menge, oder einen Grad der Kraft, oder ins besondere einen Grad der Vollkommenheit betrift.

Die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgebracht wird, ist zusammengesezt. Die Grösse fesselt unsere Aufmerksamkeit; und da es die Grösse einer Vollkommenheit ist, so hält sich die Seele mit Wohlgefallen an diesem Gegenstande

 fest

fest, und alle Nebenbegriffe in derselben werden verdunkelt; die Unermeßlichkeit erregt einen süssen Schauer, der uns ganz durchströmt, und die Mannigfaltigkeit verhütet alle Sättigung, und beflügelt die Einbildungskraft, immer weiter und weiter zu dringen. Alle diese Empfindungen vermischen sich in der Seele, fliessen in einander, und werden zu einer einzigen Erscheinung, die wir Bewunderung nennen. Wenn man also das Erhabene nach seiner Wirkung beschreiben wollte; so könnte man sagen, es sey das Sinnlichvollkommene in der Kunst, das Bewunderung zu erregen im Stande ist.

Eine jede Vollkommenheit, die durch ihre Grösse über unsere gewöhnliche Begriffe gehet, die Erwartung übertrieft, die wir von einem gewissen Gegenstande haben, oder gar alles übersteigt, was wir uns Vollkommenes denken können, ist ein Gegenstand der Bewunderung. Der Entschluß eines Regulus nach Karthago zurück zu kehren, ob ihm gleich die Martern nicht unbewußt waren, die allda seiner warteten, ist erhaben und erreget Bewunderung, weil wir der Pflicht, auch einem

Feinde

Feinde sein Versprechen zu halten, nicht so viel Gewalt über ein menschliches Herz zugetrauet hätten. — Die unvermuthete Versöhnung des Augustus mit dem Cinna, in dem berühmten Trauerspiele des Corneille, thut eben diese Wirkung, weil wir uns zu dem Charakter dieses Prinzen eines ganz andern Verfahrens versehen hätten. Im Kanut wirkt die Gnade, die dem Ulfo widerfährt, keine so plözliche Empfindung, weil sie von dem Charakter des überaus gütigen Kanuts nicht so unerwartet war. (*)

Endlich erregen die Eigenschaften des allerhöchsten Wesens, die wir in seinen Werken erkennen, die allerentzückendste Bewunderung, weil sie alles übertreffen, was wir uns Grosses, Vollkommenes oder Erhabenes gedenken können.

Da das Grosse und das Erhabene von so verwandter Natur sind; so siehet man, warum die

(*) Wann daher Kanut könnte in Umstände gesezet werden, in welchen seine Gnade unerwartet wäre, und nicht so gleich aus seinem allgemeinen gütigen Character flösse, so würde die Wirkung unstreitig weit stärker seyn. S. Bibl. der schönen Wissenschaften, 1. B 1. Th. S. 65

Künstler so oft das Erhabene durch das Grosse unterstüzen, und uns gleichsam durch den sinnlichen Eindruck des Grossen, zur geistigen Vorstellung des Erhabenen vorbereiten. Sie vergrößern das Maaß oder die Verhältnisse der Dinge, die sie als erhaben vorstellen wollen. Sie bedienen sich eines hellen Glanzes, der durch seine Stärke blendet, oder einer Düsterheit, die die Grenzen der Gegenstände zurückweichen läßt; niemals aber eines gemässigten Lichtes. Kein Bild des Erhabenen wird ausgezeichnet; einige Züge werden hyperbolisch vergrössert, und die übrigen unbestimmt gelassen, damit die Einbildungskraft sich in ihre Grösse verliere:

— — — Ich strecke mein Haupt in die Wolken
Meinen Arm in die Ewigkeit aus. —

Man begleitet das Erhabene in der Dichtkunst mit dem Grossen in der Musik, mit dem Künstlich-unermeßlichen in der Wiederholung, u. s. w. — Nicht, daß alles Grosse auch erhaben sey, wie man gemeiniglich zu glauben pflegt; sondern weil sich ähnliche Empfindungen wechselsweise unterstüzen, und weil das Grosse eben dasjenige für die äussere Sinne

was

was das Erhabene für den innern Sinn ist. Der Eindruck auf den innern Sinn muß also verstärkt werden, wenn die äussern Sinne durch einen ähnlichen Eindruck mit demselben harmonisch gestimmt werden.

Die Bewunderung kann in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften, so wie die Vollkommenheit, welche durch dieselbe vorgestellt wird, von zwo verschiedenen Gattungen seyn. Denn entweder besitzt der vorzustellende Gegenstand an und für sich solche Eigenschaften, die bewundernswürdig sind, in welchem Falle die Bewunderung des Gegenstandes die herrschende Idee in unsrer Seele wird; oder der Gegenstand ist an sich eben so ausserordentlich nicht, der Künstler aber besitzt die Geschicklichkeit die Eigenschaften desselben empor zu heben, und in einem ungemeinen Lichte zu zeigen; da denn die Bewunderung mehr auf die Nachahmung, als auf das Urbild, mehr auf die Vorzüge der Kunst, als auf die Vorzüge des Gegenstandes fällt; und in so weit ein jedes Werk auch ein Abdruck der Vollkommenheiten des Werkmeisters ist, so trift die Bewunderung in dem lezten Falle auch vornehmlich den

Künstler und seine vortrefflichen Eigenschaften. Man bewundert seinen grossen Wiz, sein Genie, seine Einbildungskraft und übrigen zu einem so würdigen Endzweck harmonirende Seelenvermögen, deren unsichtbares Wesen er in seinem Werke zu offenbaren gewußt hat. Was uns bey der Kunst, als Kunst betrachtet, vorzüglich gefällt, ist die Rücksicht auf die Geistesgaben des Künstlers, die sie anschauend zu erkennen geben. Wenn sie also die Kennzeichen eines ungemeinen Genies, oder sonst eines ausserordentlichen Talentes an sich tragen; so erregen sie unsere Bewunderung.

Diese Eintheilung wird uns Gelegenheit geben, zu entscheiden, in wie weit das Erhabene sich mit einem geschmückten Ausdrucke verträgt, und in welchem Falle es sich weigert, denselben anzunehmen. Wir wollen mit derjenigen Gattung den Anfang machen, da die Bewunderung aus dem Gegenstande selbst entspringet.

Die Vollkommenheiten des äussern Zustandes sind von allzu geringem Werthe, als daß sie von einem Verständigen sollten bewundert werden können. Daher wird Reichthum, Pracht, Ansehen

und Gewalt ohne Verdienst, billig von dem Erhabenen ausgeschlossen.

„Diejenige Dinge, saget Longin sehr sinnreich, „deren Verachtung für etwas Grosses gehalten „wird, können niemals selbst etwas wirklich Hohes „an sich haben.„ Wir bewundern in der That diejenigen nicht so sehr, welche grosse Reichthümer besizen oder vornehme Ehrenstellen bekleiden, als die, welche sie haben können, und aus einer edlen Großmuth von sich stossen. Daher auch die Vorstellung derselben in der Baukunst und Verzierungskünsten, wo die Vorzüge des äussern Zustandes mit in Betrachtung kommen, zwar glänzend, stolz, und prächtig werden, aber das Erhabene nicht anders, als vermittelst einer edlen Einfalt erreichen kann das ist, durch die Vermeidung alles dessen, das auf diese Vorzüge einen grossen Werth zu sezen scheinet. Nicht die Verschwendung des Reichthums und der Pracht, sondern eine weise Gleichgültigkeit gegen dieselben erhebt unsere Seele, und lehret sie ihre eigene Würde erkennen. Sie müssen dem Verschwender noch immer wichtig seyn, wenn er durch dieselbe stolzieren will.

Die körperlichen Vollkommenheiten, als nemlich eine ungemeine Leibesstärke ohne Tapferkeit, eine schöne Leibesgestalt in einer unbedeutenden Stellung, eine schöne Gesichtsbildung, deren Züge weder Geist, noch Empfindung verrathen, eine ungemeine Behendigkeit in den Bewegungen der Gliedmassen, ohne Reiz und Anstand u. s. w., können zwar einen geringen Grad von Bewunderung (*) erregen, aber niemals werden wir so sehr entzückt, als wenn wir die Vollkommenheiten des Geistes bewundern. Ein grosser Verstand, grosse und ungemeine Gesinnungen, eine glückliche Einbildungskraft, die mit durchdringender Scharfsinnigkeit verknüpft ist, edle und heftige Gemüthsbewegun-

(*) Der holländische Uebersezer muß mich hier unrecht verstanden haben; denn er sezet mir, in einer hinzugefügten Note, das Beyspiel der Helena des Zeuxis, der Venus und des Antinous, so wie des Apollo und des Lakoons entgegen, die nicht einen geringen, sondern den höchsten Grad von Bewunderung erregen. Als wenn diese Meisterstücke der alten Kunst nicht mehr durch das Seelenvolle, das sie ausdrücken, als durch blos körperliche Schönheiten gefielen? Hat die Venus, hat der Antinous de Medicis eine blos schöne und regelmäßige Bildung, die weder Geist noch Empfindung

wegungen, die sich über die Begriffe gemeiner Seelen; erheben, sie mögen übrigens ein wahres oder scheinbares Gut zur Absicht haben, und überhaupt alle grosse Eigenschaften eines Geistes, die uns unvermuthet überraschen, reissen unsere Seele mit sich fort, und erheben sie gleichsam über sich selbst. Das Unermeßlichgrosse in derselben, das aus Mangel der Vermuthung, auch neu scheinen muß, befestiget die Achtsamkeit des Geistes, und schwächet alle ungleichartige Nebenbegrieffe dergestalt, daß die Seele keinen Uebergang zu andern Gegenständen findet; sondern diesen eine Weile anstaunet, wenn man mir dieses Wort in der Bedeutung erlaubet, in welcher es von guten Schriftstellern schon gebraucht worden ist. Wenn dieses Unvermögen, den Gegenstand zu verlassen,

pfindung zu erkennen geben? — Wenn der Uebersezer übrigens die Bewunderung auf die anschauende Erkenntniß einer jeden wichtigen und sonderbaren Neuigkeit ausgedehnet wissen will; so hat er wohl nicht bedacht, daß wir im deutschen Verwunderung und Bewunderung unterscheiden. Verwunderung ist der Zustand der Seele beym Anschauen des Neuen und Unerwarteten; Bewunderung aber, beym Anschauen des unerwarteten Guten.

eine Zeit lang anhält, so wird ein solcher Zustand des Gemüths das Erstaunen genannt.

Indessen ist die Bewunderung fast mit einem Bilze zu vergleichen, der in einem Augenblicke uns blendet und wieder verschwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten, und durch das Feuer einer sanften Empfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenstand lieben, den wir bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unser Mitleiden verdienet; so wechselt die Bewunderung mit der vertraulichen Empfindung in unserm Gemüthe ab; wir wünschen, hoffen und fürchten für den Gegenstand unsrer Liebe oder unsers Mitleidens, und bewundern seine grosse Seele, die über Hofnung und Furcht hinweg ist. Wenn der Künstler uns durch seine Zauberkraft in eine solche Gemüthsverfassung sezen kann; so hat er den Gipfel seiner Kunst erreicht, und den würdigsten Bestimmungen der schönen Künste Genüge gethan. Es ist ein angenehmes Schauspiel für die Götter, sagt ein alter Weltweiser, wenn sie einen Tugendhaften mit dem Schicksal ringen sehen, der demselben alles aufopfert, nur seine Tugend nicht.

Ecce ſpectaculum dignum, ad quod reſpiciat intentus operi ſuo Deus: ecce par Dco dignum, *vir fortis cum mala fortuna] compoſitus!* (*)

Dieſes ſind alſo die vornehmſten Arten von Bewunderung, die aus dem Gegenſtande ſelbſt entſpringen können, ohne daß es nöthig ſey, die Vollkommenheiten des Künſtlers dabey in Betrachtung zu ziehen. Wir wollen ſehen, in wie weit ſich der äuſſerliche Schmuck in dem Ausdrucke mit ihnen verträgt.

Das wahre Erhabene beſchäftiget, wie ſchon im Vorhergehenden erinnert worden, die Kräfte unſrer Seele dergeſtalt, daß alle Nebenbegrieffe, die irgend mit demſelben verknüpft ſind, verſchwinden müſſen. Es iſt wie die Sonne, die einſam leuchtet, und durch ihren Glanz alle ſchwächere Lichter verdunkelt. Auch können in dem Augenblicke, da wir das Erhabene wahrnehmen, weder Wiz noch Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf Begrieffe zu leiten; denn mit dem Erhabenen, oder mit dem Gegenſtande der Bewunderung war niemals ein anderer

(*) Senec. de Providentia. C. II.

derer ähnlicher Begrieff in unserer Seele verknüpft, daß er jezt, vermöge der Geseze der Einbildungskraft, natürlicher Weise darauf folgen könnte. Wer hieran zweifelt, bedenke nur, daß nach unserer Erklärung das Unerwartete, das Neue, eine wesentliche Bestimmung des Erhabenen sey. Eben daher entspringet der starke Eindruck, den die Bewunderung in unser Gemüth macht, darauf nicht selten ein Erstaunen, oder gar eine Art von Betäubung ein Mangel des Bewußtseyns zu erfolgen pflegt.

Hieraus erhellet, daß sich kein übermässiger Schmuck im Ausdrucke mit dem Erhabenen von der ersten Gattung verträgt. Die Erweiterung durch Nebenbegriffe ist unnatürlich, indem sie alle gleichsam in die dunkelsten Schatten zurück weichen müssen. Die Zergliederung des Hauptbegriffes würde durch ihre Langsamkeit die Bewunderung schwächen, indem sie uns das Erhabene nur nach und nach empfinden liesse. Die Gleichnisse hingegen können, so wie die übrigen Zierathen der Rede, desto weniger Statt finden, da der Wiz und die Einbildungskraft, daraus sie entspringen,

bey Wahrnehmung des Erhabenen ihre Verrichtungen einstellen, und der Seele die gehörige Musse lassen, dem Begriffe des Erhabenen ferner nachzuhängen, um ihn in seiner ganzen Grösse zu überdenken. Der Hauptbegriff des Erhabenen ist eigentlich dasjenige,

Judicis argutum quod non formidat acumen.

Man kann von ihm sagen, volet hoc sub luce videri; Statt daß von den Nebenbegriffen gilt, hoc amat obscurum. Daher muß sich der Künstler, bey der Vorstellung des Erhabenen von dieser Gattung, eines naiven ungekünstelten Ausdrucks befleissigen, der den Leser oder Zuschauer mehr denken läßt, als ihm gesagt wird. Indessen muß sein Ausdruck immer noch anschauend, und wo möglich auf einzelne Fälle zurückgeführt seyn, damit das Gemüth der Leser erweckt, und zum Ueberdenken begeistert werde.

Wir wollen diese Gedanken mit einigen Beyspielen erläutern. In diesem Saze, was Gott wollte, das ward, liegt eben der hohe Begriff, den wir in dem bekannten, Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht, bewundern.

dern. Allein jener Ausdruck ist abstrakt, und also nicht begeistert genug. Diese sinnliche Handlung, sagte, dieser einzelne Gegenstand, Licht, machen den Begriff anschauend und belebt.

Regis in ipsos imperium est Jovis,
Cuncta supercilio moventis.

Ist ein ungemein erhabener Gedanke. Sezet aber mente oder voluntate statt supercilio, oder regnantis statt mouentis; so verschwindet ein Theil seiner Hoheit, indem die konkreten Begriffe in abgesonderte verwandelt worden sind. Der allmächtige Wink, supercilio; die sinnliche Wirkung, mouintis, erregen in unsrer Einbildungskraft das erhabene Bild eines Jupiters des Phidias; wir sehen den Allmächtigen, wenn man so reden darf, von Angesicht zu Angesicht.

Qui totum nutu tremefecit olympum.

In folgender Stelle des Horaz,

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ,

wird die Gefahr, darin sich der Weise befindet, vollkommen ausgemalet; hingegen der Zustand seiner Seele, der eigentlich unsere Bewunderung

erregen

erregen soll, nur durch ein einziges Wort angedeutet: impavidum. Sezet:

Si fractus illabatur orbis,
Justum & tenacem propositi virum,
Impavidum ferient ruinæ;

Wo ist nunmehr die bewunderte Erhabenheit? Die übelangbrachte Umschreibung des Subjekts hat das eilfertige, und auf den Ausgang begierige Gemüth des Lesers allzu lange aufgehalten, und das Feuer der Erwartung verlöschen lassen.

Ein gleiches wird man bey dem heiligen Psalmendichter bemerken, und zwar in der Stelle, wo er einen ähnlichen Gedanken, vielleicht noch würdiger ausführet, als Horaz.

Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich die Erde verwandelt,
Und Gebirge mitten im Meere vergehen.

Die Gefahr wird hier eben so ausführlich, aber der Wahrheit weit gemässer beschrieben, als beym Horaz. Was kann aber einfältiger und ungeschmückter ausgedrücket seyn, als die Wirkung des Vertrauens auf Gott: Wir fürchten uns nicht;

nicht; wozu der Hebräer nicht mehr, als drey Sylben gebrauchet.

Man bemerke, im Vorbeygehen, die sorgfältige Wahl der Ausdrücke dieser beyden grossen Dichter, wenn man sie anders in Vergleichung sezen darf. Horaz beschreibt die Gemüthsbeschaffenheit eines stoischen Weisen, den die Betrachtung, daß das Schicksal nothwendig und unveränderlich sey, gegen alle widrige Zufälle abgehärtet hat. Dieser kann alles Uebel zwar befürchten; die Trümmern des zerbrochenen Weltkreises erschlagen ihn auch wirklich, feriunt ruinæ; aber er erschrickt nicht. Es überfällt ihn kein Unglück unerwartet. Er hat sich auf alle Streiche des Schicksals gefaßt gemacht. Der heilige Dichter hingegen redet von der Gemüthsbeschaffenheit eines Frommen, der sich völlig in Gott beruhiget, und sein Vertrauen auf ihn sezet. Dieser kann erschrecken, wenn plözlich eine Gefahr drohet. Jedoch er denket an Gott zurück:

Darum fürchtet er sich nicht. —

Einige Dinge sind ihrer Natur nach so vollkommen, so erhaben, daß sie von keinen endlichen

Gedan-

Gedanken erreicht, durch keine Zeichen gehörig angedeutet, und durch keine Bilder, wie sie sind, vorgestellt werden können, als nemlich Gott, die Welt, die Ewigkeit, u. d. gl. Hier muß der Künstler alle Kräfte seines Geistes anstrengen, die würdigsten Zeichen zu finden, dadurch diese unendlich erhabenen Begriffe in uns anschauend erregt werden können. Er kann dieses desto sicherer thun, da die bezeichnete Sache immer noch grösser bleibet, als das Zeichen, dessen er sich bedienet, und folglich sein Ausdruck, so voll er ihn auch nimmt, in Vergleichung gegen die Sache immer noch naiv ist. Der heilige Dichter singt: **Herr! deine Gnade reicht über die Himmel, und deine Wahrheit über die Wolken. Deine Gerechtigkeit, wie die Berge Gottes, und dein Recht, eine unergründliche Tiefe!** — Der Herr von Haller singt von der Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit, und Schall, und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.

Scheinet er nicht, durch diese erhabenen Vorstellungen, den würdigsten Maaßstab zum Unermeßlichen selbst gefunden zu haben?

Es ist ein grosser Kunstgriff der Dichter, daß sie bey solchen erhabenen Stellen, wo dem Leser vieles zu denken überlassen wird, durch unvollendete Verse, unterbrochene Schlußfälle, oder durch einsilbigte Versendungen, die Aufmerksamkeit rege machen. Solche ungeschlossene Kadenzen bringen den Leser nicht völlig zur Ruhe. Er sehnet sich nach dem Schlusse, und findet in dem gegenwärtigen Gedanken Stoff genug, ihn selbst hinzu zu denken. Folgende Stellen mögen Exempel hiervon seyn.

Ne dubita, nam vera vides — —

Aen. III. 316.

Constitit Anchisa satus, & vestigia pressit.
Multa putans —

ibid. VI. 330.

— — — — Manet imperterritus ille,
Hostem magnanimum opperiens, & mole sua stat.

Aen. X. 771.

Ver-

— — Verstummt dann bebende Saiten,
So preißt ihr würdiger den Herrn. —

der Frühling.

Supremamque auram, ponens caput, expi-
ravit.

Vida.

Und er neigte sein Haupt, und starb. — —

Kloppstock.

Ein Meisterstück von dieser Art finden wir in dem fünften Gesange des Messias, da der Dichter bey einem der allererhabensten Gedanken den Vers in der Mitte abbricht, um dem Leser Zeit zu lassen, den grossen Gedanken gehörig zu fassen.

— — Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt,
die ihm getreu blieb;
Und den Sünder, das Menschengeschlecht. Da
ergrimmt er, und stand izt
Hoch auf Tabor, und hielt den tieferzitternden
Erdkreis,
Daß er nicht vor ihm vergieng.

Wie wohlbedächtlich hat der Dichter hier vergieng statt vergehe gesagt, um die Kadenz,

durch die männliche Schlußsilbe noch mehr zu unterbrechen, obgleich den Sprachgesezen zufolge vergehe richtiger gewesen wäre.

Das Erhabene in den Gesinnungen oder das Heroische, welches, wie wir oben bemerkt, eine Unterart von dem Erhabenen der ersten Gattung ausmachet, bestehet in solchen **Vollkommenheiten der Begehrungskräfte, die Bewunderung erregen.** Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äussert, selbst redend eingeführt wird; so muß er sich so kurz und so ungeschmückt, als möglich, ausdrücken. Eine grosse Seele drückt ihre Gesinnungen anständig und nachdrücklich, aber ohne Wortgepränge aus. Es ist eine grössere Vollkommenheit, wenn uns die edlen Gesinnungen gleichsam, zur zweyten Natur geworden sind; wenn wir groß denken, und groß handeln, ohne es zu wissen, und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen. Daher gefällt die nachdrückliche Kürze in der Antwort des alten Horaz, Qu'il mourut; des Brutus beym Voltaire, Brutus l'eut immolé; und der ungekünstelte

An-

Antrag der Freundschaft beym Corneile. Soyons amis, Cinna!

Dahin gehört die Antwort jenes Spartaners, gegen welchen ein Perser prahlte, die Menge der Pfeile und Wurfspiese des persischen Heeres würde die Sonne bedecken. Wir werden also im Schatten fechten, gab er ihm zur Antwort. Auch des Simonides Grabschrift auf die Lacedämonier, die in der Schlacht bey Thermopylä geblieben waren, ist von dieser Art:

Dic hospes Spartæ, nos te hic vidisse jacenteis;
Dum sanctis patriæ legibus obsequimur.

Cicer. Tuscul. Quæst. L. I.

Diese patriotischen Männer halten ihren Tod für genug belohnt, wenn nur Sparta erfährt, daß sie gefallen sind, indem sie den heiligen Gesezen des Vaterlands gehorsameten.

Allein so unveränderlich eine hercische Seele in ihren Gesinnungen ist, und so kurz und nachdrücklich sie diese ihre Gesinnungen zu erkennen giebt, wenn der Entschluß gefaßt ist; eben so reich und unerschöpflich an Gedanken muß sie sich zei-

gen, wenn sie ihre Handlungen überlegt, und noch ungewiß ist, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt. Sie muß weder eigensinnig noch auf Gerathewohl handeln, und wenn der Fall zweifelhaft ist, die Gründe für und wider ihr Vorhaben mit grosser Behutsamkeit gegen einander abwägen, ehe sie sich auf eine oder die andre Seite lenket. Alsdenn nimmt das Erhabene in den Gesinnungen den reichsten Schmuck im Ausdrucke an; das ganze Feuer der Beredsamkeit wird angewendet, die Bewegungsgründe auf beyden Seiten in ihrem stärksten Lichte zu zeigen. Die unentschlossene Seele schwankt wie von Wellen getrieben von einer Seite zur andern, und reisset die Zuhörer allenthalben mit sich fort, bis sie endlich die Stimme der Tugend erkennt, die sie aus der Ungewißheit reisset. Sogleich sind alle Zweifel besiegt, alle Hindernisse überstiegen, der Entschluß stehet feste, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen.

Aus dem Erhabenen von dieser lezten Art entspringen die Monologen in den Trauerspielen, die in den neuern Zeiten, da man das Chor abgeschaft

geschaft hat, sehr in Schwang gekommen sind. Die Monologe des Augustus in dem Trauerspiele Cinna (Act. VI. Sc. III,) der Rodogune in dem Trauerspiele dieses Namens (Act. III. Sc. III.) des Agamemnons in dem Trauerspiele Iphigenia (Act. IV. Sc. III.) des Cato beym Addison (Act. V. Sc. I.) des Aeneas in des Metastasio Oper Dido (Act. I. Sc. XIX.) sind Meisterstücke in ihrer Art. Jedoch werden sie alle von der berühmten Monologe des Hamlet beym Shakespear in dem dritten Aufzuge (Sc. III.) übertroffen. Man erlaube mir, diese leztere, zum Behuf derjenigen Leser, die der englischen Sprache nicht kundig sind, zu übersezen. Hamlet hat einen gegründeten Verdacht auf seine Mutter, und auf ihren jezigen Gemahl, daß sie seinen Vater, den rechtmäßigen König, meuchelmörderisch umgebracht. Dieser Gedanke nagt und ängstiget seine Seele so sehr, daß er in eine tiefe Schwehrmuth verfällt. Er ist entschlossen, den Tod seines Vaters zu rächen; allein er ist noch nicht völlig überzeugt. Die Ungewißheit stürzt ihn in Verzweifelung, und verleitet ihn fast, sich selbst zu ermorden. Vertieft in

diese trübsinnige Gedanken, tritt er auf, und überlegt:

Seyn oder Nichtseyn; dieses ist die Frage!
Ists edler, im Gemüth des Schicksals Wuth
Und giftige Geschoß zu dulden; oder
Sein ganzes Heer von Qualen zu bekämpfen,
Und kämpfend zu vergehn. — Vergehen? —
Schlafen!
Mehr heißt es nicht. Ein süsser Schlummer ists,
Der uns von tausend Herzensangst befreyt,
Die dieses Fleisches Erbtheil sind. — Wie
würdig
Des frommen Wunsches ist vergehen, schlafen!
Doch schlafen? — Nicht auch träumen? Ach,
hier liegt
Der Knoten! Träume, die im Todesschlaf
Uns schrecken, wenn einst dieß Fleisch verwest,
Sind furchtbar. Diese lehren uns geduldig
Des langen Lebens schweres Joch ertragen.
Wer litte sonst des Glückes Schmach und
Geissel,
Der Stolzen Uebermuth, die Tyranney

Der

Der Mächtigen, die Quaal verschmähter Liebe,
Den Mißbrauch der Geseze, und jedes Schalks
Verspottung der Verdienste, mit Geduld?
Könnt uns ein blosser Dolch die Ruhe schenken,
Wo ist der Thor, der unter dieser Bürde
Des Lebens länger seufzete? — Allein
Die Furcht vor dem, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von da kein Reisender zurück
Auf Erden kam, entwafnen unsern Muth.
Wir leiden lieber hier bewußte Quaal,
Eh wir zu jener Ungewißheit fliehen. —
So macht uns alle das Gewissen feige!
Die Ueberlegung kränkt mit bleicher Farbe
Das Angesicht des feurigsten Entschlusses.
Dieß unterbricht die größte Unternehmung
In ihrem Lauf, und jede wichtige That
Erstirbt — — —

Unter allen Gattungen vom Erhabenen, erfordert das Erhabene in den Leidenschaften, wenn die Seele jezt von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweifelung plözlich betäubt wird, den allerungekünstelsten Ausdruck. Ein aufgebrachtes Gemüth ist einzig und allein mit seinem Affekte be-

schäftiget, und jeder Begriff der es davon entfernen will, ist ihm eine Marter. Die Seele arbeitet unter der Menge von Vorstellungen, die sie im Augenblicke eines heftigen Affekts übereilen; sie drängen sich alle zum Ausbruche, und da der Mund sie nicht alle zugleich aussprechen kann, so stockt er, und vermag kaum die einzelne Worte zu sagen, die sich ihm am ersten darbieten. — Was konnte Oedip z. B. in dem entsezlichen Augenblicke sagen, da sich ihm durch die Aussage des alten Hofbedienten, das ganze Geheimniß aufklärte, und er es empfand, daß ihn selbst der schreckliche Fluch treffen müsse, den er wider den Mörder des Lajus ausgesprochen?

Weh! weh! nunmehr ist alles klar!

Laßt ihn Sophokles ausrufen. Oedip', dem in dieser Sache, so manche Orakelsprüche, Zeugnisse und Umstände bekannt waren, die zum Theil sich unter einander, zum Theil seinem eigenen Selbstbewußtseyn zu widersprechen scheinen, vernimmt nunmehr mit Entsezen, daß sie alle gar wohl übereinstimmen, und daß er der elendeste unter allen Sterblichen sey. **Weh, weh!** ist der Ausdruck

druck der Natur, in der ersten Betäubung, der Seufzer, den der Unglückliche ausstößt, wenn sich ihm keine Worte darbieten; und die erste Idee, die in der Seele des Oedip wieder erwachen konnte, mußte auf die Uebereinstimmung der Umstände eine Beziehung haben; nunmehr ist alles klar!

Seneka hingegen, dem dieses viel zu ruhig scheinet, läßt seinen Oedip, bey derselben Gelegenheit, ganz anders rasen:

Dehisce tellus, tuque tenebrarum potens
In Tartara ima, rector umbrarum rape.

Man siehet, je brausender die Worte, desto kälter bleibet das Herz; denn wir fühlen es, daß wir den stolzierenden Dichter, und nicht den unglücklichen Oedip hören.

Im Makbeth des Shakespears erfährt Makduff, daß Makbeth sein Schloß eingenommen, und seine Frau und Kinder umgebracht habe. Makduff fällt in eine tiefe Schwermuth. Sein Freund will ihn trösten; aber er höret nicht, denkt immer über die Mittel zur Rache nach; und bricht endlich in die schrecklichen Worte aus; er hat keine Kinder!

Diese

Diese wenige Worte athmen mehr Rachsucht, als in einer ganzen Rede hätte ausgedrückt werden können.

Als Joseph sich vor Wehmuth nicht länger halten konnte, und alle Umstehende entfernte, um sich seinen Brüdern zu erkennen zu geben, was für Worte sollte er jezt finden, den Zustand seiner Seele auszudrücken? Wie seinen Brüdern in einem Nu zu erkennen geben, daß er der von ihnen gemißhandelte, aber doch ihr Bruder sey? **Ich bin Joseph, spricht er, lebt mein Vater noch?** Und die Brüder konnten ihm nicht antworten; denn sie erschracken vor ihm.

Longin hat bereits bemerkt, daß das wahre Erhabene öfters durch ein blosses Stillschweigen erhalten werden kann. „Das Erhabene, sagt er in der neunten Abtheilung seiner Abhandlung, „ist nichts als ein Nachklang des grossen Geistes. „Und darum bewundern wir zuweilen das blosse „Denken eines Menschen, wenn er auch kein Wort „redet, wie das Stillschweigen eines Ajax in der „Hölle (*), welches mehr hohes in sich enthält, „als

(*) Odyssee B. XI. v. 563.

„als alles, was er hätte sagen können.“ Dieses beredte Stillschweigen ist vom Virgil (*) nachgeahmet worden, da er von der Dido, welche vom Aeneas in den elisäischen Feldern angeredet wird, also sagt:

Illa solo fixos oculos aversa tenebat,
Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quam si dura silex, aut stet Marpesia Cautes.
Tandem proripuit se se, atque inimica refugit
In nemus umbriferum.

Klopstock hat unter den neuern dieses erhabene Stillschweigen gleichfalls anzubringen gesucht, und zwar da, als Abdiel von dem bußfertigen Abbadona, der vor dem Abfalle sein Freund war, angeredet wird: Ich getraue mich aber nicht zu bestimmen, mit welchem Erfolge.

Wird nun diese stumme Beredsamkeit, wenn man sie so nennen kann, mit dem Erhabenen in den Leidenschaften am rechten Orte verknüpft; so kann sie auf das Gemüth eines aufmerksamen Zuschauers die allerglücklichste Wirkung thun.

In

(*) Aeneis B. VI. v. 469.

* In dem Oedip des Sophokles (4. Aufz. 3. Auft.) saget der korinthische Schäfer zum Oedip, in Gegenwart der Jokaste, er könnte nur unbesorgt nach Korinth zurück kehren; Merope wäre seine Mutter nicht, und Polybius wäre sein Vater nicht gewesen; er, der Schäfer, habe ihn auf dem Berge Citheron gefunden und von da nach Korinth gebracht. Diese Nachricht muß das Gemüth der Jokaste, wie ein Donnerschlag treffen. Jezt ist sie von ihrem ensezlichen Schicksale völlig unterrichtet. Sie hat ihren Sohn auf eben diesem Berge lassen aussezen, aus Furcht, er möchte einst, vermöge des Orakelspruchs, seinen Vater Lajus umbringen; Oedip ist auf diesem Berge gefunden worden, und ist jezt ihr Gemal. Die dunkeln Reden des Tiresias, und das ganze schreckliche Geheimniß klärt sich nunmehr auf einmal in ihrer Seele auf. Aber sie verstummet. Der Schmerz hat sie so sehr betäubt, daß sie wie eine Bildsäule da stehet. Ihr Gemal und Sohn fährt fort, den Schäfer auszuforschen. Welche Verzweiflung muß sich während dieser Unterredung in ihren Blicken zeigen!

gen! Oedip, den die schrecklichsten Zweifel quälen, läßt sich von seinem Vorwize treiben, auch an sie eine Frage zu thun. Jezt erwacht sie gleichsam aus ihrem Todesschlummer:

„Wie! versezet sie, was hat er gesagt? —
„Um des Himmels willen! wenn du dich
„selbst liebest; höre auf weiter zu forschen!
„Ich bin so elend genug.

Oedip. „Sey nur ruhig! Und wenn ich von „dreyfachen Sklaven abstamme; so kann es „dich nicht schänden.

Jokaste. „Dennoch folge mir! laß dich erbitten! o thue es nicht!

Oedip. „Nein! ich muß die Wahrheit ans „Licht bringen.

Jokaste. „Ach wüstest du, was für wichtige „Gründe ich habe, dich davon abzuhal„ten.

Oedip. „Eben diese geheimen Gründe ver„doppeln meine Unruhe.

Jokaste. „(bey Seite) Bejammernswerther! „— — — Möchtest du doch nimmer erfahren, wer du bist!

Oedip.

Oedip. „Man bringe schleunig den andern „Schäfer her. Laß' die Königinn immer sich „meines Standes schämen, und mit dem „ihrigen groß dünken.

Jokaste. „Weh! weh! Unglücklichster unter „allen Sterblichen. Dieß ist alles, was ich „dir noch zu sagen habe — ich kann nicht „mehr. —" (gehet ab.)

So redet das wahre Erhabene in den Leidenschaften. Das Verstummen der Jokaste, so lange die Rede nicht an sie gerichtet gewesen; die wilden verzweiflungsvollen Blicke, die Beklemmung und das konvulsivische Zittern in allen Gliedern, mit welchen eine gute Schauspielerinn dieses fürchterliche Stillschweigen begleiten muß, sezen den ganzen Schauplaz, der von der Ungeduld des Oedips, und von der nahen Entwickelung des grossen Geheimnisses in beständiger Erwartung unterhalten wird, in das äusserste Schrecken. Er ist zwar noch nicht völlig von dem Schicksale der Jokaste unterrichtet; allein desto schrecklicher sind die Ahnungen, zu welchen ihr Betragen, die Orackelsprüche, und die Reden des

Tiresias

Tiresias Anlaß geben. Endlich redet sie, aber welche Worte! welche Verwirrung! „Wie! was „hat er gesagt? Um des Himmels willen, u. s. w. Im Abgehen giebt sie uns deutlich genug zu verstehen, welchen Vorsaz sie in ihrer Brust nähret, und ohne Zeugen auszuführen eilet. „Dieß ist „alles, was ich dir noch zu sagen habe — ich „kann nicht mehr.“ Wer zittert jezt nicht für ihr Leben? Wer begleitet sie nicht mit den Augen, und wünschet, daß man sie nicht ihrer Verzweifelung überlassen möchte? Nur Oedip ist allzu sehr mit sich selbst beschäftiget, und vermuthet von ihrer Seite keine Gefahr. Sie gehet ab, und wir erfahren im Anfange des fünften Aufzuges, unsere Besorgniß sey nur allzu gegründet gewesen.

So viel vom Erhabenen von der ersten Gattung, bey welchem der Grund zur Bewunderung in der vorzustellenden Sache selbst anzutreffen ist. Vielleicht habe ich mich allzu lang dabey aufgehalten; allein das Erhabene in den Gesinnungen hat eine desto weitläuftigere Ausführung erfodert, da unter allen Exempeln vom Erhabenen, die Longin anführet, fast kein einziges zu finden, das zu

dieser Klasse zu zählen sey. Ich nehme das Stillschweigen des Ajax aus, welches wirklich dahin gehöret, wie auch die bekannte Ausruffung dieses Helden: „O Vater Zevs! errette die Griechen „von der Finsterniß, laß es helle werden, daß „unsere Augen wieder sehen. Am hellen Tage „bring allenfalls uns um, wenn du es so beschlos„sen!" die Longin in der neunten Abtheilung anführet.

Die zweyte Gattung des Erhabenen ist diejenige, da die Bewunderung mehr auf die Kunst der Vorstellung, als auf das Vorgestellte, und also, wie vorhin gezeigt worden, mehrentheils auf das Genie und die ausserordentlichen Fähigkeiten des Künstlers zurück fällt. Der Gegenstand an sich kann öfters nichts hohes, nichts ausserordentliches enthalten; allein wir bewundern die grossen Talente des Dichters, seine glückliche Einbildungskraft, sein Vermögen zu erdichten, seine tiefe Einsicht in die Natur der Dinge, in die Charaktere und Leidenschaften, und die edle Art, mit welcher er seine vortrefliche Gedanken zu äussern gewußt hat. Ein Mensch, der sich sterbend auf dem

Schlachtfelde herumwälzet, ist an sich kein bewundernswürdiger Gegenstand. Wer bewundert aber nicht das Genie eines Klopstockes, wenn er diesen Gegenstand schildert. Der erste glückliche Einfall, dadurch er sich ein Feld zu grossen Gedanken öffnet, war, daß er keinen gemeinen Menschen, sondern einen Gottesläugner in diesem Zustande abbildet:

— — — Der kommende Sieger
Und das bäumende Roß, der rauschenden Panzer Getöse,
Und das Geschrey, und der tödtenden Wuth, und der donnernde Himmel
Stürmt über ihm. Er liegt, und sinkt mit gespaltenem Haupte
Dumm und gedankenlos unter den Todten, und glaubt zu vergehen.
Darauf erhebt er sich wieder, und ist noch, und denkt noch, und fluchet,
Daß er noch ist, und sprizt mit bleichen sterbenden Händen
Blut gen Himmel. Gott flucht er, und wolt' ihn gerne noch läugnen.

Meß. 1 B. G. IV.

Dasjenige, was die Maler fracas nennen, das wilde Getümmel auf einem Schlachtfelde, welches hier mit den vortrefflichsten Zügen geschildert ist, sezet das Gemüth des Lesers in die äusserste Bewegung. Die wütende Verzweifelung des Gotteslaͤugners, der jezt fühlt, daß ein Gott ist, ziehet mitten in diesem gewaltigen Geräusche, unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, und füllet uns mit Abscheu und Bestürzung. Das Grausenvolle, das Entsezliche bestürmt unsere Seele von allen Seiten; allenthalben finden wir das Sinnlichunermeßliche; das Schauer auf Schauer erregt, und, wie oben gezeigt worden, die Empfindung des Erhabenen unterstüzt. — Welch ein Gedanke!

— Gott flucht er, und wollt ihn gern noch
läugnen.

Wie erhaben ist folgende Beschreibung eines Sterbenden:

— Dem Sterbenden brechen die Augen, und
starren,
Sehen nicht mehr. Ihm schwindet das Antliz
der Erde und d.s Himmels

Tief

Tief in die Nacht. Er höret nicht mehr die
Stimme des Menschen,
Noch der Freundschaft zärtliche Klagen. Er
selbst kann nicht reden,
Und mit bebender Zunge den bangen Abschied
kaum stammeln.
Athmet tiefer herauf; Ein kalter ängstlicher
Schweiß läuft
Ueber sein Antliz, das Herz schlägt langsam,
dann stehts, dann stirbt er.

Meß. B. 1. G. V.

Diese Beschreibung hat, ihrem innern Werthe nach, eine grosse Aehnlichkeit mit der Beschreibung der eifersüchtigen Liebe der Sappho, die uns Longin aufbehalten, und davon der englische Zuschauer sagt, daß dieses Fragment eines Gedichts dasjenige für die Dichter sey, was der bekannte antike Rumpf für den Michael Angelo gewesen. — Alle dergleichen Gegenstände, als der Tod, ein Schlachtfeld, die Verzweifelung, sind nun zwar an und für sich nicht bewundernswürdig, und werden es bloß in der Nachahmung, durch das Genie des Künstlers; allein sie sind ihrer Natur

 nach

nach fürchterlich, grausenvoll, und unterstüzen durch das ihnen beywohnende Sinnlichunermeßliche die Empfindung des Erhabenen; daher sie auch von den Künstlern vorzüglich gewählt zu werden pflegen.

Es giebt aber auch ganz gleichgültige Gegenstände, die dem Künstler nicht den geringsten Vorschub thun, und es ganz den Kräften seines Genies überlassen, in wie weit sie uns erhaben scheinen, das heißt, unsre Bewunderung verdienen wollen. Ein Beyspiel von dieser Gattung ist die vom Longin gerühmte Stelle im Demosthenes. „Wollt ihr denn, gestehet es mir, beständig herumlaufen, und euch unter einander fragen, „was giebt es Neues? Was kann wohl Neueres „seyn, als daß ein Mann aus Macedonien ganz „Griechenland bekriegt? Ist Philippus gestorben? „Nein, bey Gott! nicht; er ist nur unbaß. Allein, o ihr Athenienser! was gehet dieses euch „an? Gesezt, es begegne ihm etwas menschliches; „gewiß, ihr würdet euch einen andern Philippus „machen.“ Wo liegt hier das Grosse? Was

an-

anders erregt hier die Idee des Unermeßlichen, als der bewundernswürdige Geist des Redners, der sich der allerkleinsten Umstände so glücklich zu bedienen weis, um seiner Rede Leben, Nachdruck und Begeisterung zu ertheilen?

Niemand weis glücklicher von den gemeinsten Umständen Vortheil zu ziehen, und sie durch eine glückliche Wendung erhaben zu machen, als Shakespear. Die Wirkung dieses Erhabenen muß desto stärker seyn, je unvermutheter es überrascht, und je weniger man sich zu der Geringfügigkeit der Ursache solcher wichtigen und tragischen Folgen versehen hatte. Ich will einige Beyspiele hiervon aus dem Hamlet anführen. Der König läßt Lustbarkeiten anstellen, um die Melancholey des Prinzen zu zerstreuen. Man führet Schauspiele auf. Hamlet hat das Trauerspiel Hekuba aufführen sehen. Er scheinet bey guter Laune zu seyn. Die Gesellschaft verläßt ihn, und — Nun erstaune man über die tragischen Folgen, die Shakespear aus diesen gemeinen Umständen zu ziehen weis. — Der Prinz spricht mit sich selber:

O welch ein kriechender, elender Sklave
Muß Hamlet seyn! — Wie ungeheuer! dieser
Gaukler
Erdichtet Kummer, träumt von Leidenschaft,
Und seine Seele folgt der Phantasey,
Und würkt; entflammt sein Angesicht, verleiht
Den Augen Thränen, seinen Blicken wilde
Bestürzung, seiner Stimm ein tödlich Röcheln;
Der ganze Mann entspricht dem eingefaßten
Wahne.
Für wen? — Für Hekuba?
Was geht ihn Hekuba, was geht er sie an?
Und er kann weinen? O was wird' er thun,
Hätt' er den Trieb zur Leidenschaft, der mich
Anspornet? u. s. w.

Hamlet Act. II.

Welch ein Meisterzug! Die Erfahrung lehret, daß die Trübsinnigen bey jeder Gelegenheit, öfters in unsern Aufmunterungen selbst, ganz unvermuthet einen Uebergang zur herrschenden Vorstellung ihrer Schwermuth finden, und je mehr man sie davon abgeführt zu haben glaubt, desto plözlicher stürzen sie zurück. Diese Erfahrung hat das Genie

nie des Shakespears geleitet, so oft er die Melankoley zu schildern hatte. Sein Hamlet und sein Lear sind voll von dergleichen unerwarteten Uebergängen, darüber der Zuschauer sich entsezen muß.

Im dritten Aufzuge Gildenstern, ein vormaliger Vertrauter des Hamlet, auf Veranlassung des Königs, ihn auszuforschen, und die geheime Ursache seiner Schwermuth zu erfahren. Der Prinz merkt es, und wird unwillig:

Gildenstern. „O mein Prinz! meine Pflicht „ist vielleicht zu kühn, allein — —

Hamlet. „Das verstehe ich nicht recht. Willst „du mich aufmuntern; so spiele hier auf „dieser treflichen Flöte.

Gildenst. „Das kann ich nicht, mein Prinz.

Haml. „O spiele doch!

Gildenst, „In der That, ich kann nicht.

Haml. Ich bitte.

Gildenst. „Ich weiß sie nicht anzusezen, mein Prinz!

Haml. „Das ist so leicht, als die Kunst zu „lügen. Hier lege die Finger, hier den Dau-

„men an. Mit dem Munde gieb der Flöte „deinen Othem; so wird sie entzückende Töne „sprechen. Versuche es!

Gildenst. „Umsonst! Ich habe die Wissen„schaft nicht, die geringste Harmonie heraus„zubringen.

Haml. „So? Wofür siehest du mich also an? „Du willst mir die Töne ablocken, die im „Innersten meines Herzens verborgen liegen. „Auf mir zu spielen hälst du für eine leichte „Kunst. Und in diesem schlechten Holze liegt „eine bezaubernde Stimme, eine göttliche „Musik, und du kannst sie nicht zum Laute „bringen. O du verstehst noch weniger die „Kunst, meinem Herzen seine harmonische „Töne abzulocken! u. s. w.“

Niemand als ein Shakespear darf sich unterstehen, solche gemeine Umstände auf die Bühne zu bringen; denn niemand als er besizet die Kunst, Gebrauch davon zu machen. Muß der Zuschauer hier nicht so betroffen stehen, als Gildenstern, der die überlegene Klugheit des Prinzen

zen empfindet, und sich voller Beschämung entfernet?

Wenn der Künstler uns in seinem Werke von den Vollkommenheiten, die er in einem hohen Grade besizet, anschauend und sinnlich überzeugen will; so muß er sein Augenmerk auf die vorzüglichsten und größten Schönheiten richten, die seine Vorstellung beleben können. Die kleinen Pinselzüge bezeugen zwar die lezte Hand des Meisters, seinen Fleiß und seine Sorgfalt, uns zu gefallen. Aber in ihnen ist gewiß das Erhabene nicht zu suchen, das unsere Bewunderung verdienet. Die Bewunderung ist ein Zoll, den wir den ausserordentlichen Gaben des Geistes schuldig sind. Diese werden im engsten Verstande das Genie genannt. Wo also in einem Werke der Kunst, sinnliche Merkmale des Genies anzutreffen sind, da sind wir bereit, dem Künstler die ihm gebührende Bewunderung abzutragen. Allein die unerheblichen Nebenumstände, die lezte Ausführung eines Bildes, die zwar mit zum Gemälde gehören, aber keinen wesentlichen Theil desselben ausmachen, zeigen den Fleiß und die Mühe nur

allzu deutlich an, die sie den Künstler gekostet, und wir sind gewohnt, so viel vom Genie abzurechnen, als wir dem Fleisse zuschreiben.

Man siehet also, daß bey dieser Gattung vom Erhabenen, dem Künstler frey steht, den ganzen Reichthum seiner Kunst anzuwenden, um die Schönheiten, die er durch seine glückliche Denkungsart hervorgebracht hat, in ihr wahres Licht zu sezen; und hierdurch unterscheidet sich diese Gattung von der erstern, da man dem naiven und ungekünstelten Vortrag den Vorzug geben muß; daß aber indessen der Künstler auch hier die kleinen Schönheiten, die einen niedrigen Geist vielleicht lang genug beschäftigen könnten, seiner Aufmerksamkeit und seines Fleisses nicht würdigen, und sie nur alsdenn nicht verwerfen darf, wenn sie sich ihm gleichsam von selbst anbieten. Ich begnüge mich, ein einziges Exempel hiervon anzuführen. Der heilige Psalmendichter sagt von der Sonne (Ps. 19. 6.

Sie kömmt hervor, wie ein Bräutigam aus seiner Kammer,
Und freuet sich, wie ein Held, zu laufen den Weg.

Beide

Beide Gleichnisse sind ungemein erhaben, und besonders in dem leztern findet Hogarth einen ähnlichen Gedanken mit dem sehr berühmten antiken Apollo, den der Künstler als den Gott des Tages durch die Geschwindigkeit, mit welcher er hervor zu tretten, und seine Pfeile abzuschiessen scheinet, so vortreflich charakterisiret hat, wenn anders der Pfeil die Sonnenstralen bedeuten kann. Allein diese vorzügliche Schönheiten sind, selbst unter den Händen eines so grossen Meisters, als Rousseau, wo nicht gar verschwunden, doch wenigstens durch die fleißige Ausbildung sehr von ihrem Erhabenen herunter gesezt worden.

Er sezet:

Cet astre ouvre sa carriére
Comme un Epoux glorieux,
Qui dés l'Aube matinale
De sa couche nuptiale
Sort brillant & radieux.
L'univers à sa presence
Semble sortir du neant.
Il prend sa course, il s'avance,
Comme un superbe geant.

Allhier

Allhier findet man acht Worte aus dem Grundtext in neun Verse ausgedehnt, aber wie sehr haben sie unter dieser Ausdehnung gelitten! Herr Kramer hat dem ersten Gleichnisse seine Kürze gelassen; allein das zweyte hat in seiner Uebersezung fast noch mehr verloren, als in der französischen.

Im übrigen erhellet aus unsrer Erklärung, daß diese zweyte Gattung vom Erhabenen so wohl in den Gedanken, als im Ausdrucke bestehen könne, und zwar 1) in Ansehung der Gedanken, in dem Verstande sowohl, als in der Einbildungskraft, in der Erdichtung, den Gleichnissen, Sentenzen, Gesinnungen, Schilderungen der Charaktere, Leidenschaften und Sitten der Menschen, und der Gegenstände der Natur; und 2) in Ansehung des Ausdruckes, im Gebrauche der Redezierathen, in der Wahl solcher Beywörter, die die sinnlichsten Eigenschaften bezeichnen, in der Anordnung und Verbindung der Worte, und endlich im Wohlklange und in der Harmonie der Periode; weil der Künstler durch alle diese Schönheiten seine ausserordentlichen Talente zu erkennen geben kann.

Es

Es wird nicht nöthig seyn, zu erinnern, daß man in den Werken der Kunst sehr oft die beiden Gattungen vom Erhabenen mit einander verbunden antreffe. In der Abhandlung von den Hauptgrundsäzen der schönen Künste, ist bereits von der Nachahmung angemerkt worden, daß unser Vergnügen an der getroffenen Aehnlichkeit in einer künstlichen Nachahmung weit grösser sey, als in einem von der Natur selbst hervorgebrachten Nachbilde; weil in dem ersten Falle die Rücksicht auf den Künstler sich mit einmischet und das Vergnügen erhöhet. Nun gilt dieses nicht nur von der Nachahmung, sondern von allen Schönheiten überhaupt, wie gleichfalls daselbst erinnert worden. Sie gefallen weit mehr, wenn sie sogleich als Abdrücke von den Vollkommenheiten des Künstlers betrachtet werden, der sie hervorgebracht hat. So wenig er auch selbst zu erscheinen und zu glänzen suchen darf; so werden doch allezeit Fußstapfen des Genies zurück bleiben, die ihn gelegentlich verrathen, und den Riesen erkennen lassen, der sie eingedrückt hat. Daher kann in vielen Fällen die subjektive Erhabenheit, mit der objektiven verbunden

den werden. Nachdem aber die Bewunderung mehr auf den Gegenstand selbst, oder auf die Geschicklichkeit des Künstlers zurück fällt; so wird auch der Ausdruck mehr oder weniger geschmückt seyn können; welches in einzelnen Fällen aus der Beschaffenheit des zubehandelnden Subjekts, und aus der Absicht des Künstlers beurtheilt werden muß.

Auch würde es überflüßig seyn, alle diese Betrachtungen durch Beyspiele zu erläutern, da des Longins Abhandlung in aller Händen ist, der sich einzig und allein mit der zweyten Gattung vom Erhabenen zu beschäftigen scheinet. Meine Absicht war bloß, den Begriff des Erhabenen, davon in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften so vielfältig die Rede ist, etwas deutlicher zu machen, und ich bin zufrieden, wenn mir dieses nicht gänzlich mißgelungen ist. Ich begnüge mich, noch einige Anmerkungen hinzuzufügen.

Longin sagt, (im siebenden Hauptstücke seiner Schrift) „überhaupt kannst du sicher glauben, „daß dieses wirklich schön und erhaben sey, welches „allemal und allen Menschen gefällt."

Perrault

Perrault ist mit diesem Saze des **Longin** nicht zufrieden, und sagt davon in seiner Antwort auf die eilfte Anmerkung des **Boileau** über den **Longin**, „daß man nach dieser Vorschrift das „Erhabene sehr selten finden würde, weil Men„schen von verschiedenem Alter, verschiedener Er„ziehung und Lebensart sich eben dasselbe Ding „auf sehr verschiedene Weise vorstellten." Mich dünkt, **Perrault** habe nicht Unrecht, wenn vom Erhabenen der zweyten Gattung die Rede ist. Es gehöret öfters eine tiefe Einsicht in die Geheimnisse der Kunst dazu, um die Talente des Künstlers bewundern zu können, und wie geringe ist die Anzahl der Edlen, die diese tiefe Einsicht besizen! Allein das Erhabene in dem Gegenstande, und vornehmlich das Erhabene in den Gesinnungen muß gewiß Menschen von allerley Gattung rühren, so bald sie die Worte verstehen, dadurch es ausgedruckt worden. Ja Leute von gemeiner Denkungsart, deren Gefühl nur nicht ganz verwöhnt worden, müssen das Erhabene in den Gesinnungen desto wunderbarer finden, je mehr es sich über ihre Denkungsart erhebt, und je weni-

ger sie der menschlichen Seele solche Vollkommenheiten zugetrauet hätten. — Man wirft ein: Ist nicht öfters von den feinsten Kunstrichtern über Stellen gestritten worden, ob sie zum Erhabenen zu zählen sind? Die Stelle aus der heiligen Schrift, z. E „Gott sprach, es werde Licht u. s. w. „gehört unstreitig zum Erhabenen von der ersten Gattung, und gleichwohl ist ihre Erhabenheit von einsichtsvollen Köpfen in Zweifel gezogen worden. Wo ist also hier die Einstimmung, die wir für ein Kennzeichen von dem Erhabenen der ersten Gattung ansehen wollen? — Allein man bedenke, die Gegner des Longin haben niemals gezweifelt, daß die Begebenheit, „Gott sprach, „es werde Licht, und es ward Licht," an sich erhaben sey. Nur dieses haben sie nicht zugeben wollen, daß die Absicht des Gesezgebers gewesen sey, hiermit etwas Erhabenes zu sagen; daß heißt, sie gestunden dieser Stelle die Erhabenheit von dem ersten Range ein, und nur die von der zweyten Gattung ward von ihnen in Zweifel gezogen. Man siehet auch in den Streitschriften, die über diese Stelle gewechselt worden sind, mit Verwun-

derung,

derung, wie wenig die Kunstrichter sich einander verstehen wollen. Die eine Partey beruft sich immer auf die Erhabenheit der Handlung, und Einfalt des Ausdruckes; die andere übergehet dieses mit Stillschweigen, und redet nur von der Absicht des Gesezgebers, der, menschlich zu reden, hier gewiß seine Seelenkräfte in keine sonderliche Unkosten sezen wollte, um etwas Erhabenes hervor zu bringen. Hätten sie sich erkläret; so wäre der Streit entschieden gewesen.

Longin hat also nicht nur darin Recht, daß dasjenige wirklich schön und erhaben sey, welches allemal und allen Menschen gefällt; sondern man kann, wenn von dem Erhabenen der ersten Gattung die Rede ist, den Saz auch umkehren, und sagen, das Erhabene müsse allemal und allen Menschen gefallen. Die unmittelbar darauf folgenden Worte des griechischen Kunstrichters geben auch zu erkennen, daß er eigentlich von dem Erhabenen von der ersten Gattung rede, wenn er sagt, daß es allemal und allen Menschen gefalle, ob er gleich diesen wesentlichen Unterschied nirgend ausdrücklich angegeben hat. Er sagt: „Wenn

„Leute von mancherley Neigungen, von ungleiz„cher Lebensart, die in ihren Wissenschaften und „an Jahren unterschieden sind, dennoch zugleich „von etwas gerührt worden; so giebt gleichsam „die Vereinigung von so vielen Uneinigkeiten, uns „desto grössere Gewißheit, daß diejenigen, welche „man also bewundert, unfehlbar etwas Hohes „an sich haben müssen."

Im übrigen, da das Erhabene nur bey grossen und ausserordentlichen Fähigkeiten der Seele Statt findet; so wird der gemeine Wiz, oder die **Fähigkeit an verschiedenen Dingen etwas Gemeinschaftliches zu bemerken** (*), das keine son-

(*) Der holländische Uebersezer sagt, diese Erklärung schiene ihm zu eng, und blos auf Antithesen zu passen. Allein die Antithese ist eine Figur der Rede, in welcher entgegengesezte Begriffe neben einander gestellt werden, damit sie sich wechselsweise heben: z. B.

Victrix causa Diis placuit, *victa* Catoni,

zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohngefehr. Die Fertigkeit Antithesen zu machen, ist seine Art des Wizes, weil sich zu widersprechen scheinende Merkmale in einem Gesichtspunkte gezeigt werden müssen, in welchem sie sich vertragen. Hingegen ist der Wiz allgemeiner. Eine jede Aehnlichkeit, Gleichheit, jedes Verhältniß, jede Beziehung, die an verschiedenen Dingen wahrgenommen

sonderlich wichtige Folgen hat, von dem Erhabenen, so wohl der ersten als zweyten Gattung billig ausgeschlossen. Die zugespizten Gegensäze, die epigrammatischen Einfälle, der geschraubte und gekünstelte Wiz können uns eine Zeitlang belustigen und anmutig unterhalten; aber Bewunderung können sie niemals erregen. Ja sie können diese so gar hindern, indem sie Merkmale eines kleinen Geistes sind, dem ein bemerktes unerhebliches Verhältniß schon etwas Wichtiges ist. Beym Ausdrucke der Leidenschaften sind sie

men wird, ist eine Wirkung des Wizes, und ein Gedanke ist wizig, der dieses Uebereinkommende bemerkt, wenn auch die Dinge nicht ausdrücklich in Opposition gebracht werden, wie in der Antithese geschiehet. Um den gemeinen Wiz von dem hohen zu unterscheiden, habe ich in Erklärung des ersten hinzugesezet, daß das bemerkte Uebereinkommende, oder Gemeinschaftliche keine wichtige Folgen haben müsse. So unterscheidet man auch eine leere Scharfsinnigkeit von einer fruchtbaren. Sie ist die Fähigkeit, in übereinkommenden Dingen Merkmale des Unterschiedes zu entdecken, und es kömmt darauf an, ob diese Merkmale von unwichtigen oder wichtigen Folgen sind. — Eigentlich zu reden, sezet die Antithese, in den mehresten Fällen sowohl den Gebrauch der Scharfsinnigkeit, als den Gebrauch des Wizes voraus.

vollends unerträglich. Die kleinste Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geschäfte, als geringfügige Beziehungen und Verhältnisse zu bemerken, und sich bey denselben zu verweilen. Nur ein gleichgültiges Gemüth hat öfters Langeweile genug, sich an Kleinigkeiten zu belustigen.

Indessen gilt dieses nur von dem gemeinen spizfindigen Wize. Es giebt aber eine edle und grosse Art desselben, die keine leere Aehnlichkeiten, keine müssigen Beziehungen und Verhältnisse; sondern fruchtbare Wahrheiten, und nicht selten würdige Empfindungen, zum Grunde hat. Dieser höhere Wiz ist eine furchtbare Quelle des Erhabenen und Bewundernswürdigen in den schönen Wissenschaften. Die heftigste Leidenschaft selbst schließt sogar keine Antithese aus, die sich auf eine wichtige Wahrheit, oder Empfindung stüzet. Die guten Schriftsteller des Alterthums kannten nur diese ächte Art des Wizes, der zugleich vergnügt, rühret, und unterrichtet; an dessen Stelle aber einige ihrer Nachfolger einen eiteln Schimmer eingeführt haben, der mehr blendet als erleuchtet. Beyspiele von erhabenen in Wiz eingekleideten Gedanken sind:

Die

Die Antwort des Alexanders, als Parmenio zu ihm sagte, „ich würde des Darius Anerbieten „annehmen, wenn ich Alexander wäre; und ich „auch, versezte dieser Prinz, wenn ich Parme„nio wäre." —

„Wer nichts fürchten will, sagt ein alter Weltweise, der lerne Gott fürchten." Hieraus ist vermuthlich der erhabene Vers des Racine entsprungen:

Je crains Dieu, cher Abner! & n'ai point d'autre crainte.

Athalie Act. I. Sc. I.

Omnia terrarum subacta,
Præter atrocem animum Catonis.

Horat.

Neque Cato post libertatem vixit, neque libertas post Catonem.

Senec.

Tout etoit Dieu, excepté Dieu meme; & le monde que Dieu avoit fait pour manifester sa puissance, sembloit, étre devenu un Temple d'idoles.

Bossuet hist. univ.

Fern unter ihnen hat das menschliche Geschlecht
Im Himmel und im Nichts, ein doppelt
Bürgerrecht.
Aus ungleich festem Stoff hat Gott es auserlesen,
Halb zu der Ewigkeit, halb aber zum Verwesen.
Zweydeutig Mittelding von Engeln und von
Vieh,
Es überlebt sich selbst, es stirbt und stirbet nie.

Haller.

— — Der Mensch, wo ist er her?
Zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohnge-
fehr.

Leßing.

Wie elend, kümmerlich, wuchs ich die ersten
Jahre:
Zum Menschen noch nicht reif, doch immer
reif zur Baare.

Eben derselbe.

Die Mode und der Wahn ertheilt der Welt
Befehle;
Die eine für den Leib, der andre für die Seele.

Dusch.

Exempel von pathetischen, oder leidenschaft-
erregenden Antithesen:

Wie

Wie sizt die Stadt so einsam, die sonst voll
Volks war.
Die größte der Völker, die Fürstinn der Länder
ist zinsbar worden.

Klagel. Jer. v. 1.

Anibalem pater filio meo potui placare. Filium Anibali non possum. — — — Vultum ipsius Anibalis, quem armati exercitus sustinere nequeunt, quem horret populus romanus . . . tu sustinebis? — — Deterreri hic sine te potius, quam illic vinci. Valeant apud te meæ preces, sicut pro te hodie valuerunt.

Tit Liv. I. 23. N. 9.

Leve toi, triste Objet d'horreur & de tendeресse;
Leve toi, cher appui qu'esperait ma vieillesse:
Viens embrasser ton pere! Il t'a du condamner;
Mais s'il n'etait Brutus, il t'allait pardoner.
Va, ne t'attendris point; sois plus Romain que moi;
Et que Rome t'admire en se vengeant de toi!

Brutus. A. V. Sc. 7.

Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, stehet mit dem naiven Ausdrucke, wie solches bereits oben erwehnet worden, in einer so genauen Verbindung, daß es nicht undienlich ist, hier zu untersuchen, worin das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. Man hat kein deutsches Wort, diese Eigenschaft des Ausdruckes zu bezeichnen. **Natürlich**, **ungekünstelt**, sagt zu wenig; indem man sich im gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrücket, ohne deswegen naiv zu seyn. **Edle**, **Einfalt** hingegen sagt zuviel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven; denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken, sie wären naiv, ob sie gleich nichts weniger, als edel sind. (*) Wir werden

(*) Das niais der Franzosen, davon der holländische Uebersezer bey dieser Gelegenheit spricht, scheinet von Naiven wesentlich unterschieden zu seyn. Niais bedeutet eine gedankenlose und unthätige Einfalt, oder eine Unwissenheit des gemeinen Weltgebrauchs, die aus Dummheit entspringet. Si la simplicité se remarque dans l'exterieur & qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le *niais*. La simplicité, n'est pas incompatible avec la vivacité; jamais *niais* ne

werden uns also mit diesem ausländischen Worte behelfen müssen; allein wir wollen den Begriff aufsuchen, den wir mit diesem Worte zu verbinden pflegen.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivität. So bald ein Ausdruck tiefsinnig, lebhaft, voller Nachdruck, oder mit vielen Zierathen versehen ist; so kann man ihm schlechterdinges die Naivität absprechen, und in so weit ist das Erhabene in dem Ausdrucke, dem Naiven entgegen gesezt. Allein mit der blossen Einfalt ist es nicht genug. Es muß unter diesem einfältigen Aeusserlichen ein schöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung, oder ein Affekt verborgen liegen, der sich auf eine ungekünstelte Art äussert. Bey einem blos einfältigen Ausdrucke bleiben wir ohne Empfindung; wenn aber ein schöner Gedanke,

ne fut actif. (Dict. Encycl.) Sie kann zum Naiven Gelegenheit geben, wenn aus dieser unthätigen Einfalt etwas geschieht, oder gesagt wird, daß von wichtigen Folgen ist. Uebrigens scheinet mir die Anmerkung des Hrn. Uebersezers wichtig zu seyn, daß in der Malerey und Bildhauerkunst, ausser dem hohen Naiven, oder der edlen Einfalt, das niais sich besser ausdrücken lasse, als das eigentliche Naive: indem dieses sich unter der Hand des bildenden Künstlers mehrentheils in Unschuld oder Unbesonnenheit verwandelt.

danke, wie eine edle Seele in diesem ungezierten Körper wohnet; so wird unser Herz von einer sanften Empfindung gerührt, und wir rufen fröhlich aus: dieses ist naiv! Die Sitten, die zu unsern Zeiten auf dem Lande herrschen, sind oft die allereinfältigsten. Sind sie aber so naiv als die Sitten der arkadischen Schäfer, und der übrigen Bürger des güldenen Weltalters, die vielleicht nirgend anders, als in der Einbildung der Dichter existirt haben? Und was ist die Ursache anders von diesem Unterschiede, als die edlen Gesinnungen die man diesen leztern neben ihrer äusserlichen Einfalt andichtet? — Vielleicht könnte man also folgende Erklärung festsezen: **wenn ein Gegenstand edel, schön, oder mit seinen wichtigen Folgen gedacht, und durch ein einfältiges Zeichen angedeutet wird, so heißt die Bezeichnung naiv.**

Diese Erklärung würde nun zwar allen denjenigen Exempeln vollkommen anpassend seyn, wo die Person, der das Naive in den Mund gelegt wird, wirklich schöne, edle, oder wichtige Gedanken hat, und sich nur einfältiger Zeichen bedienet; z. B. Virgil sagt in seiner dritten Ekloge:

Malo

Malo me Galatea petit, lasciva puella,
Et fugit ad salices, & se cupit ante videri.

Dieses ist ungemein naiv. Das verstecken der Galatea scheinet blos ein unschuldiges Spiel zu seyn. Allein es hat eine zärtliche Liebe zum Grunde; lasciva puella. Sie reizet den Schäfer durch dieses anmuthige Spiel, ihr hinter die Weiden zu folgen. Glücklicher konnte sie ihm ihre geheime Sehnsucht nicht zu verstehen geben. (*)

Johann, der muntere Seifensieder bey dem Herrn von Hagedorn, giebt den zufriedenen Zustand seiner Seele, seine Genügsamkeit, Arbeitsamkeit und sein Vertrauen auf die Vorsehung, in den einfältigsten Ausdrücken zu erkennen. Er äussert die Gesinnungen eines Weltweisen, ohne dessen pra-

(*) Der holländische Uebersezer führet hier ein sehr niedliches Gedichtchen aus den Anthol. françoise (T. III. p. 93.) an, das ich meinen Lesern gleichfalls mittheilen will:

Revenés, charmante verdure:
Faites regner l'ombrage & l'amour dans non bois!
A quoi s'amuse la Nature?
Tout est encore glacé dans le plus beau des mois?
Si je viens vous presser de couvrir ce bocage,
Ce n'est que pour cacher aux regards des jaloux
Les pleurs que je repand pour un berger volage;
Ah! je n'aurai jamais d'autre besoin de vous. (bis)

pralerisches Geschwäze. Er beschämt seinen reichen Nachbar, ohne tiefsinnige Lehrsäze, ohne wizige Sittensprüche. Sein ganzes Betragen ist naiv.

Die Sinnschrift auf die in Erz gegossene Kuh des Myron:

Du Hirte, warum eilest du
So weit zurück nach mir!
Stichst mit dem Stachel auf mich zu,
Und rufest: Fort von hier!
Ich bin des Künstlers Myrons Kuh,
Und gehe nicht mit dir;

ist aus eben diesem Grunde naiv, weil sie dem ersten Anblick nach eine blosse Erzählung zu seyn scheinet, in Wahrheit aber ein sehr schmeichlendes Lob für den Künstler enthält. (*)

La

(*) Auch der Spottende nimmt zuweilen die Mine eines unschuldigen Erzehlers an, um seine Absicht zu verbergen, und dadurch den Spott desto beissender zu machen. Lob und Tadel treffen beide desto stärker, je weniger Vorsaz sie verrathen, je mehr sie gleichsam von Ungefehr zu kommen scheinen. Z. B.

O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch Sie.
Er bechert gern, sie auch:
Er lombert gern sie auch:
Er hat den Beutel gern,
Und spielet gern den Herrn;

Auch

La Fontaine verlieret seine Wohlthäterinn Madame der Lasabliere, und begegnet seinem Freund Mr. d' Hervart. „Mein lieber La Fontaine, (sprach dieser rechtschaffene Freund) ich habe das Unglück vernommen, das euch begegnet ist: ihr habet bey Madame de Lasabliere gewohnt; sie lebt nicht mehr; Ich wollte euch wohl vorschlagen, zu mir zu ziehen." Dahin gehe ich eben, antwortete La Fontaine.

Der gewesene Wachtmeister **Paul Werner** (in Lessings Soldatenglück) will seinen verabschiedeten Major bereden, Geld von ihm anzunehmen. „Ich thue es ja nur der Interessen wegen, spricht „er, bey meiner armen Seele, nur der Interessen „wegen! — Wenn ich manchmal dachte; wie „wird

Auch das ist ihr Gebrauch.
O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie.
Göze.

On dit que l'Abbé Roquette
Preche les sermons d'autrui:
Moi, qui sçais qu'il les achete,
Je sontiens qu'il sont à lui.
Poileau.

Huissiers, qu'on fasse silence!
Dit, en tenant audience,
Un President de Baugé;

C'est.

„wird es mit dir aufs Alter werden? wenn du „zu Schanden gehauen bist? wenn du nichts haben „wirst? wenn du wirst betteln gehen müssen? So „dachte ich wieder: Nein; du wirst nicht betteln „gehen; du wirst zum Major Tellheim gehn; „der wird seinen lezten Pfennig mit dir theilen; „der wird dich zu Tode füttern; bey dem wirst du „als ein ehrlicher Kerl sterben können." Der Major ergreift seine Hand und fragt: Und, Kamerad, das denkst du nicht noch? „Nein, spricht „der ehrliche Werner, das denk ich nicht mehr. — „Wer von mir nichts nehmen will, wenn ers be„darf, und ichs habe; der will mir auch nichts „geben, wenn ers hat, und ichs bedarf."

Ueber=

C'est un bruit a tete fendre,
Nous avons deja jugé
Dix causes sans les entendre.

I. B. Rousseau.

Das Lob nimmt zuweilen die Maske des Tadels an, und ist desto schmeichelhafter:

Helas qu'est devenu ce tems, cet heureux tems,
Où les Rois s'honoroient du nom de fainéans?

So wie umgekehrt der Tadel den Schein des Lobes annimt, und durch die Ironie desto schmerzender wird.

Ueberhaupt besteht das Naive des sittlichen Charakters in der Einfalt im Aeusserlichen, die ohne es zu wollen, innerliche Würde verräth; in einer Unwissenheit des Weltgebrauchs; in der Unbesorgtheit für falsche Auslegung; in jenem zuversichtlichen Wesen, das nicht Dummheit und Mangel der Begriffe, sondern Edelmuth, Unschuld, Güte des Herzens und die liebreiche Ueberredung zum Grunde hat, daß andere gegen uns nicht schlimmer gesinnt seyn werden, als wir gegen sie sind. Wenn wir also das äusserliche Thun und Lassen der Menschen als Zeichen ihrer innerlichen Sittlichkeit und Würde betrachten; so wird auch hier zum Naiven, Einfalt der Zeichen, nebst Würde und Wichtigkeit des Bezeichneten erfordert werden.

Mit dem Naiven in der Gesichtsbildung, das dem Maler und Bildhauer so gute Dienste thut, hat es eine ähnliche Beschaffenheit. Es ist allezeit das Ungesuchte, Kunstlose im Aeusserlichen, das ohne Absicht, innerliche Vortrefflichkeit verräth. Da die Gesichtszüge, Minen und Geberden der

Menschen Zeichen ihrer Neigungen und Empfindungen sind; da jeder Zug im Gesichte eine Neigung, und jede Mine eine Bewegung des Herzens bedeutet, die ihr entspricht; so wird dem Inbegriff aller Züge und Geberden der Charakter des Naiven zugeschrieben, wenn sie gleichsam ohne Vorsaz, ohne Ansprüche, ohne Selbst bewußtseyn, ein glückliches und übereinstimmendes System von Neigungen und Empfindnissen verrathen. Daher das Naive in dem Charakter des Kindes, wenn unter den sonst einförmigen Zügen eines kindischen Gesichts, zarte Keime der Sanftmuth, Liebe, Unschuld und Holdseligkeit hervorsprossen. — Die Grazie, oder die hohe Schönheit in der Bewegung (*) ist gleichfalls mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden natürlich, leichtfliessend und sanft auf einander hinweg gleiten, und ohne Vorsaz und Bewußt seyn zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher diese freywilligen Bewegungen fliessen, eben so ungezwungen spielen, eben so sanft übereinstimmen, und eben so kunst-

(*) Theil 1. S. 158.

kunstlos sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der Hohen Grazie verbunden. — Je mehr diese Schönheit in der Bewegung mit Bewußt seyn verbunden, und ein Werk des Vorsazes zu seyn scheinet; desto mehr weichet sie von dem Naiven ab, und erlanget den Charakter des Gesuchten, und wenn die innern Regungen damit nicht übereinkommen, des Affektirten. — Nichts ist so abgeschmackt, als affektirte Naivität, oder Einfalt im Ausserlichen, der wir es ansehen, daß sie Absichten hat, und Ansprüche machen will. — — Hingegen wenn die Einfalt in den Bewegungen zugleich Gedankenlosigkeit und Mangel der Empfindung verräth, so wird sie Dummheit genennet; und wenn sich die Unthätigkeit hinzugesellet, so erlangen wir das Niais, davon zu Anfange dieser Abhandlung in der Anmerkung gesprochen worden. — Ueberhaupt also würde, diesen Betrachtungen zufolge; zum Naiven allezeit kunstlose Einfalt im Aeusserlichen, und Würde oder Wichtigkeit im Innern erfordert werden.

Indessen finden wir Beyspiele, da derjenige, der etwas naives sagt, wirklich nicht mehr dabey denket, als die Worte mit sich bringen, deren er sich bedienet; da also, von seiner Seite wenigstens, das Innere nicht mehr Würde hat, als das Aeusserliche; die Zuhörer aber sind durch andere Umstände in den Stand gesezt worden, bey den gleichgültigscheinenden Worten weit mehr zu denken, oder aus denselben wichtige Folgen zu ziehen. Im George Dandin des Moliere erzählet Lobin dem Dandin selbst, ohne ihn zu kennen, die Buhlereyen seiner Frau, und verbietet ihm, solches dem Dandin zu Ohren kommen zu lassen. Im Weggehen ruft er ihm noch nach: Bouche cousuë au moins! Die Situation ist naiv. Lobin hat weiter keine schlimme Absicht, als nur ein wenig zu plaudern, und erwecket dadurch die Eifersucht des Dandin.

Die bekannte Stelle beym Gellert. (Fabeln und Erzähl. 2. B. S. 115.)

Was

Was sagten Sie Papa? Sie haben sich ver sprochen,

Ich sollt erst vierzehn Jahre seyn?

Nein vierzehn Jahr und sieben Wochen.

ist ungemein naiv; weil Fieckchen, ohne es zu merken, die geheimen Wünsche ihres Herzens verräth. Sie will ihren Vater zu recht weisen, daß er sich um sieben Wochen verrechnet, und zeigt dadurch, wie genau sie selbst rechnen müsse. Sie verräth also wider ihre Absicht, mehr als sie hat sagen wollen, und gleichwohl nennet man ihre Antwort naiv.

So entfährt uns zuweilen, aus Uebereilung, ein naives Wort, wodurch unser wichtiges Geheimniß verrathen wird. In einer Gesellschaft von Weibern, die sich einander durch Märchen in dem Geschmacke der Gageure de trois Comméres belustigten, erzehlte eine, als die Reihe an sie kam, von jemand, der da hätte verreiset seyn sollen, und beschloß ihre Erzehlung: „plözlich gieng die Thüre auf, und wer sollte es anders seyn, als ihr Mann selbst?“ — Ihr Mann! sprachen die an-

andern erschrocken ihr Mann! — „ja, versezte sie in der Eile, ich war auch ganz des Todes für Entsezen.“

Wenn dieses in der Hize des Affekts geschiehet; so kann ein naives Verrathen der geheimsten Gedanken von sehr tragischer Wirkung seyn. In Herrn Weissens Romeo und Julie findet man einen Zug von dieser Art. Die Gräfinn Kapellet, die sehr davon entfernt ist, ihre Julie für verliebt in den Romeo zu halten, und vielmehr Ursach hat zu glauben, sie hasse diesen Montechi, wie ihre ganze Familie ihn hasset und verfolget, weil er ihren Vetter den Thebaldo umgebracht, (über dessen Tod Julie vorgiebt, untröstlich zu seyn, da sie es doch eigendlich über die Entfernung des Romeo ist); die Gräfin kömmt, ihre Tochter aufzuheitern, und ihr die Nachricht zu bringen, daß der Graf von Lodrona um sie angesucht habe:

Mad. Kapellet. — — ich bringe dir eine fröliche Nachricht, Julie! für uns alle: für dich am meisten frölich.

Julie (hastig.) Hat Romeo Verzeihung erhalten? . . (erschrocken) ach! wie schwach ist mein Kopf! . . ist Romeo bestraft?

Ein französischer Schriftsteller (Dict. Encycl. Art. Naivite) unterscheidet, wie es scheinet nicht ohne seinen Sprachgebrauch für sich zu haben, eine Naivität und die Naivität. „Eine Naivität, spricht er, nennet man einen Gedanken, „einen Zug der Einbildungskraft, ein Empfindniß, das uns wieder unsern Willen entwischt, und „uns zuweilen schaden kann. Ein Ausdruck der „Lebhaftigkeit, Unbedachtsamkeit, oder Unerfahrenheit in den Gebräuchen der Welt. Von dieser Art ist die Antwort einer Frau an ihren sterbenden Mann, der ihr die Person beschrieb, die „sie nach seinem Tode heyrathen sollte: Nimm „ihn, sprach er, du wirst sehr wohl thun! „Ach! antwortete sie, ich habe auch schon daran gedacht.

„Die Naivität aber ist die Sprache des schönen Genies und der einsichtsvollen Einfalt. Sie

„ist das einfältigste Gemälde einer feinen und „sinnreichen Idee, das Meisterstück der Kunst „für denjenigen, dem sie nicht natürlich ist.“

Da indessen beide Gattungen des Naiven gewisse Merkmale gemein haben; so wird man schon, um keine derselben auszuschliessen, die Erklärung vom Naiven etwas weiter ausdehnen müssen. Wenn durch ein einfältiges Zeichen eine bezeichnete Sache verstanden wird, die selbst wichtig ist, oder von wichtigen Folgen seyn kann, die Absicht des Redenden mag gewesen seyn, mehr zu verstehen zu geben, als er saget, oder er mag, ohne Vorsatz und zuweilen wider denselben, von ungefehr mehr verrathen haben; so heißt in beiden Fällen die Bezeichnung naiv.

Da es nun offenbar ist, daß bey dem Naiven die bezeichnete Sache grösser und wichtiger in die Sinne fällt, als das Zeichen; so wird man sie auch lebhafter empfinden müssen. Das heißt, wir werden die bezeichnete Sache anschauend erkennen; denn wir haben eine anschauende Erkenntniß

niß von einer Sache, wenn wir das Bezeichnete uns lebhafter vorstellen, als das Zeichen. — Der naive Ausdruck gewährt eine anschauende Erkenntniß, die also vollkommen, und wenn sie uns eine Menge von Merkmalen zugleich wahrnehmen läßt, sinnlich-vollkommen ist; daher ist das Naive dem Endzwecke der schönen Künste gemäß; denn das Wesen der schönen Künste bestehet in einer sinnlich-vollkommenen Vorstellung.

Hieraus erhellet auch die Ursache, warum wir den ungekünstelten Ausdruck des Erhabenen von der ersten Gattung, naiv genennt haben; denn die Zeichen sind einfältig, ungeschmückt, und die bezeichnete Sachen erhaben und von grosser Wichtigkeit.

Indessen ist es auch gewiß, daß sich der Künstler nur alsdenn eines naiven Ausdrucks, oder solcher Zeichen, die kleiner sind als die bezeichnete Sache, bedienen darf, wenn sich aus den Umständen, Gemüthsbeschaffenheiten und Charaktern der eingeführten Personen, Grund angeben läßt,

warum er nicht lieber solche Zeichen gewählt, die dem Bezeichneten völlig angemessen sind. Dieses geschiehet in folgenden Fällen. 1) In dem Erhabenen von der ersten Gattung, und vornehmlich in erhabenen Gesinnungen und Leidenschaften, wie bereits oben gezeigt worden. 2) In den Schäfergedichten, oder sonst ländlichen Kunstwerken, wo man den eingeführten Personen Empfindung und Gedanken, aber keine studirte Ausdrücke, Stellungen und Geberden zutrauet. 3) In Reden, die unschuldigen Kindern in den Mund gelegt werden, als dem kleinen Joas in der Athalie des Racine, da dieser kleine Prinz der Tyranney in den allerunschuldigsten Ausdrückungen die bittersten Vorwürfe macht; und der Arabella in Lessings Miß Sara Sampson, wo dieses Kind von lauter Güte und Unschuld spricht, in dem Augenblicke, da die Gemüther des Mellefonts und der unmenschlichen Marwood von den heftigsten Leidenschaften zerrissen werden. Von dieser Gattung ist die Meisterliche Stelle im Homer, da Hektor von der Andromacha den allerzärtlichsten Abschied nimmt, sie vielleicht ewig

nicht

nicht wieder zu sehen, und der kleine Astyanax sich vor dem Haarbusch fürchtet, der auf dem Helme des Helden winket, und sich weinend in die Arme der Amme verbirgt. — 4) In Lob und Spottgedichten, um die Absicht des Dichters zu verbergen, und sie dadurch desto sicherer zu erhalten. Und endlich 5) in Lustspielen und komischen Schriften überhaupt, wo der Kontrast des Zeichens mit der bezeichneten Sache lächerlich werden kann, wie in der angeführten Stelle aus dem George Dandin, oder in der Ecole des Femmes eben dieses Schriftstellers, da die Agnese dem argwöhnischen Arnolph in ihrer Einfalt alle Freyheiten erzählet, die sie dem Horaz verstattet hat, die an sich, wenigstens von ihrer Seite ganz unschuldig waren, den Arnolph aber in die äusserste Eifersucht bringen.

Die Wirkungen des Naiven sind zuförderst ein angenehmes Staunen, ein geringer Grad der Verwunderung, über die unvermuthete Wichtigkeit, die unter der Einfalt im Aeusserlichen verborgen lag. Wir heften gern unsere Aufmerksam-

keit

keit an einen Gegenstand, der uns immer mehr und mehr entdecken läßt, je länger wir uns bey demselben verweilen, der uns gleichsam mehr hält, als er zu versprechen schien. Ist nun dieses innerliche Wichtige ein hoher Grad der Vollkommenheit; so folget das schauernde Gefühl des Erhabenen, das aber mit einer frölichen Empfindung verbunden ist, die dem Lachen sehr nahe kömmt. Denn die Einfalt des Zeichens macht mit der Wichtigkeit der bezeichneten Sache, oder der Folgen, die daraus fliessen, eine Art von Kontrast, der zum Lachen bewegt, und wenn er nicht von stärkern Empfindungen unterdrückt wird, sich auch durch ein wirkliches Lachen zu erkennen giebt.]—— Ueberwältiget vom Erhabenen, ist es kein Lachen mehr, das der Kontrast hervorbringet; sondern die Spur eines holden Lächelns, das sich um die Lippen ziehet, und in hohe Bewunderung verlieret. Dieses ist allezeit die Empfindung, die wir haben, wenn wir von dem Naiven im sittlichen Charakter übrrrascht werden. Der Unempfindsame, der nach dem Scheine urtheilet, wird das sittliche Naive nicht ohne Lachen wahrnehmen;

denn

denn er siehet weiter nichts, als den Kontrast mit dem ihm besser bekannten Weltgebrauche, und das Ungereimte in dem zu sichern Vertrauen auf anderer Güte, das ihn zum lauten Gelächter reizet. Der Mann von empfindsamen Herzen hingege siehet durch, bis auf die innere Würde, erkennet den Edelmuth, aus welchem jene Ungewißheit, und anscheinende Ungereimtheit entspringet; und indem sich seine Lippen zum Lachen regen, ergießt sich ein Schauer durch sein Herz, und löset dieses Lachen in ein verwunderungvolles Nachdenken auf. Das Naive in den Gesichtszügen hat eine ähnliche Wirkung, nur daß hier das Lachen sich durch weit schwächere Spuren zeigen wird, weil der Kontrast hier so merklich nicht ist. Der Unempfindsame siehet es mit gleichgültigen Augen an, weil ihm die Minen und Gesichtszüge unbedeutend zu seyn scheinen; und bey dem Scharfsichtigen zeigt sich die Wirkung des Kontrastes nicht weiter, als in einer sanften Oefnung der Lippen, und fast unmerklichen Verlängerung des Mundes, die mehr Wohlgefallen ist, als Lächeln.

Ist aber das Innere des Naiven ein Uebel ohne Gefahr, eine Schwachheit, ein Fehler, eine Thorheit, die weiter kein merkliches Unglück zur Folge haben; so ist das Naive bloß lächerlich; und in diesem Falle kömmt es darauf an, ob derjenige, der das Naive vorbringet, die Absicht hat mehr zu verstehen zu geben, als er sagt, oder ob wir wider seine Absicht mehr errathen. In dem ersten Falle macht er uns zu lachen, in dem zweiten wird er selbst lächerlich. Beyspiele hiervon sind im Vorhergehenden häufig genug angeführt worden, und die Anwendung ist so leicht, daß wir sie billig dem Leser überlassen.

Wenn aber das Innere des Naiven eine wirkliche Gefahr ist, ein Unglück, das eine Person betrift, an deren Schicksal wir Antheil nehmen; so ist das Naive tragisch, und zwar wenn die Gefahr, als eine Folge der Naivität zu fürchten ist, so ist die Wirkung schrecklich, und schlägt alle Empfindung des Lächerlichen nieder. Ein Beyspiel hiervon ist die oben angeführte Stelle aus dem Trauerspiele Romeo und Julie, wie nicht

weni-

weniger das allzu offenherzige Geständniß der Munime im Mithridat des Racine, da diese Prinzessinn sich von dem schlauen Mithridat treuherzig machen läßt, und ihm ihr Liebesverständniß gestehet, in währender Erzehlung aber mit Schrecken wahrnimmt, daß sich Mithridat entfärbt, und für Wuth bleich zu werden anfängt.

Ist aber das zu befürchtende Uebel keine Folge der Naivität, sondern mit derselben auf eine andere Weise, als Zeichen mit dem Bezeichneten verbunden; so kann das Lächeln, das aus dem bemerkten Kontrast entspringet, neben den traurigsten Empfindungen bestehen. Andromacha lächelt über die einfältige Furcht des kleinen Astianax, und heisse Zähren rollen gleichwohl von ihren Wangen herunter. Das ganze Parterr lacht über die Unschuld der kleinen Arabella, ohne daß dadurch die tragische Empfindung verringert wird. Ja unser Mitleiden mit diesen Kindern wird desto lebhafter, je mehr sie durch ihre naiven Handlungen zu erkennen geben, daß sie das Unglück nicht fühlen, welches sie doch am meisten betrift. Man siehet

siehet hieraus, wie ungegründet die Meynung einiger Kunstrichter sey, die alle Empfindungen die einen Anstrich vom Lächerlichen haben, von der tragischen Schaubühne verbannen wollen. Diese Materie verdiente eine weitere Ausführung; allein sie gehöret hier zu dem Endzwecke nicht, den ich mir vorgesezt habe.

IV.

Ueber die Wahrscheinlichkeit.

Unter den Erkenntnissen, die wir zu erlangen haben, kann die Wahrscheinlichkeit vielleicht für die nothwendigste gehalten werden; weil sie unsrer eingeschränkten Sphäre angemessen ist, und in den meisten Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß. Ihr Einfluß in das Thun und Lassen der Menschen, und vermittelst dieser in ihre Glückseligkeit, hat den Weltweisen von je her so sehr in die Augen geleuchtet, daß sie sich eher haben einkommen lassen, die Stüzen der Wahrheit selbst, als die Stüzen der Wahrscheinlichkeit wanken zu machen. Man hat angemerkt, daß die Zweifler, die nirgend eine völlige Ueberzeugung zulassen wollen, und so gar in dem Saze des Widerspruchs noch Ungewißheit zu finden glauben, dennoch im gemeinen Leben eben so handeln, wie der grosse Haufe der Menschen, die sich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. Bayle, der sich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigst angenommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, sie

liessen sich in ihren Handlungen von der Wahrscheinlichkeit leiten. Man siehet also, daß ihnen die Wahrscheinlichkeit den Beyfall abgenöthiget haben muß, den sie der Wahrheit selbst zu geben sich weigerten.

Man hat schon längst erkannt, daß die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik, allzuweit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt sind. Wenn ihre abgezogene Schlüsse auf einzele Fälle angewendet werden sollen; so muß öfters ein Schritt geschehen, bey welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunftkunst verlassen. Wir müssen Säze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt sind; wir müssen Ursachen und Wirkung mit einander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht nothwendig scheinet; wir müssen Begebenheiten aus Begebenheiten vermuthen, die nicht völlig in einander gegründet sind; kurz, wir müssen uns auf Wahrscheinlichkeiten stüzen, die wenn sie nicht eine andere Art zu schliessen, (*) doch

(*) S. Wolfii Logic. §. 588.

doch wenigstens andere Grundmaximen, eine andere Art von Fordersäzen vorauszusezen scheinen.

Die Mathematiker, die die Grenzen ihrer Wissenschaft schneller erweitert, als die Weltweisen, haben in dem lezten Jahrhunderte auch in dem Felde des Wahrscheinlichen grosse Entdeckungen gemacht. In allen Arten von Glücksspielen, Wetten, Assekuranzen, Lotterien, in einigen Rechtshändeln, ja so gar in Ansehung der historischen Glaubwürdigkeit, haben sie die wahrscheinlichen Fälle gegen einander berechnet, und die Grösse der Erwartung, oder den Grad der Wahrscheinlichkeit nach dieser Ausrechnung bestimmt. Man braucht nur die Namen **Pascal**, **Fermatius**, **Huygens**, **Halley**, **Craig**, **Petty** **Montmort**, **Moivre**, **Bernoulli**, und **Euler** zu kennen, um sich von ihren Entdeckungen den würdigsten Begriff zu machen.

Ein Weltweiser, der den Wunsch des Herrn von **Leibniz** zu erfüllen, eine **Vernunftkunst** des **Wahrscheinlichen** erfinden wollte, müßte die Geschicklichkeit besizen, von den besondern Regeln

die uns diese großen Mathematiker gegeben, das Allgemeine zu abstrahieren, und hernach eine grössere Anzahl von besondern Regeln gleichsam a priori heraus zu bringen.

Ich traue mir weder mathematische Einsicht noch Erfindungskraft genug zu, dieses schwere Werk zu unternehmen; allein ich bin bey der Untersuchung der Gründe, darauf sich die Berechnungen dieser grossen Geister stüzen, auf einige Gedanken gerathen, die wenigstens zum fernern Nachdenken Anlaß geben können. Meine vornehmste Absicht ist auch dabey, denen die an den Vorzügen eines systematischen Kopfes zweifeln, ein Exempel von der ungemeinen Fruchtbarkeit der Wolfischen Definitionen vorzulegen. Man wird in der Folge sehen, daß ich mich seiner Erklärung von Wahrscheinlichen bedient, und mittelst dieser auf Folgen gekommen bin, darauf mich weder die Bernoullische, noch die s' Gravesandische Definition von der Wahrscheinlichkeit so natürlich geleitet haben würde.

Eine jede Wahrheit bestehet in einem Saze, in welchem von einem bestimmten Subjekte etwas

was bejahet oder verneinet wird. In beiden Fällen muß aus der Bestimmung des Subjekts begreiflich gemacht werden können, warum ihm dasjenige, was von ihm ausgesagt wird, zukomme, oder nicht zukomme. Man nennet die Bestimmungen des Subjekts, aus welchem das Prädikat folget, die Wahrheitsgründe (*), weil sie den Grund enthalten, warum ein Saz wahr sey.

Sind uns nun alle diese Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreiffen die Art und Weise, wie aus ihnen das Prädikat nothwendig erfolge; so sind wir von der Wahrheit überzeugt (**), und unsere Ueberzeugung erlangt den Namen einer mathematischen Evidenz. Von dieser Art sind alle Säze in der reinen Mathematik, und in der Logik selbst, so wie einige in der Methaphysik und in der theoretischen Sittenlehre.

Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind, und wir schliessen daraus

(*) Wolfii Logic. §. 573.

(**) das. §. 574.

aus auf eine Folge, die durch diefelbe nicht völlig bestimmt ist; so gehöret der Saz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen (*), und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.

Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denjenigen, die zur völligen Gewißheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt, und man eignet einem Saze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind. Ist die Hälfte derselben gegeben, so ist der Saz zweifelhaft. Wenn uns aber mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewißheit fehlen; so pflegen wir schlechtweg zu sagen: **der Saz sey wahrscheinlich.** (**)

Wir

(*) Wolfii Logic. 578.

(**) Mit den Mathematikern zu reden, kann man die Wahrheit mit einem maximo, und die Wahrscheinlichkeit mit der veränderlichen Grösse vergleichen. Man nehme aber dieses maximum ja für kein infinitum, weil sonst der Grad der Wahrscheinlichkeit = 0 seyn müßte. Aus den Exempeln wird dieses deutlicher erhellen.

Wir wollen diese Säze durch ein Beyspiel erläutern. Titius reiset mit drey andern Personen durch einen unsichern Wald, und man erfähret, daß einer von ihnen das Leben verloren hat. Sollen wir nun mit Gewißheit behaupten, daß Titius todt sey; so müssen uns noch folgende drey Wahrheitsgründe gegeben werden:

1. Rajus ist nicht ermordet:

2. Sempronius ist nicht ermordet:

3. Mävius ist nicht ermordet:

alsdenn folget unwidersprechlich, Titius sey ermordet. So lange uns aber diese drey Wahrheitsgründe noch fehlen, und wir nicht mehr als den einzigen Grund, einer von den Reisenden sey ermordet, vor uns haben; so verhält sich der Grad der Wahrscheinlichkeit, daß Titius todt sey, zur Gewißheit, wie $1:1+3$ oder $=1:4$, das heißt, die Quantität der Wahrscheinlichkeit $=\frac{1}{4}$, und also ist der Fall noch weniger als zweifelhaft.

Hätten aber zween von der Gesellschaft das Leben eingebüßt, so fehleten uns nur zween Wahrheitsgründe zur Gewißheit; folglich der Grad der

Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit = 2:4 und also $=\frac{1}{2}$, daher der Saz zweifelhaft.

Sind drey umgekommen, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit, daß Titius todt sey, zur Gewißheit = 3:4. In diesem Falle nun sagt man, es sey wahrscheinlich, daß Titius todt sey.

Auf diesen sehr leichten Schlüssen beruhet der bekannte Grundsaz der Mathematiker, den sie bey allen Ausrechnungen der Wahrscheinlichkeit zum Grunde legen. Dieser ist:

> Wie sich die Anzahl der Fälle, in welchen ein gewisser Erfolg erhalten wird, zu der Anzahl aller möglichen Fälle verhält; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit dieses Erfolgs zur Gewißheit.

Wenn man also fragt: wie groß ist die Hofnung eines Spielers, der den Einsaz a gewinnen soll, wenn er mit einem Würfel mehr als 4 Augen wirft? so ist die Antwort $=\frac{a}{3}$. Denn 6 verschiedene Würfe sind mit einem Würfel möglich, und in zween, nemlich wenn 5 oder 6 Augen fallen, wird gewonnen; daher die Hofnung zur Gewißheit = 2a:6 oder $=\frac{a}{3}$. Die Hofnung des

Gegen-

Gegenspielers ist aus eben diesem Grunde $= \frac{2}{3}a$. Daher auch der Einsaz nach diesem Verhältnisse einzurichten ist.

In Act. Erudit. 1709. P. 465. glaubet jemand in diesem Schlusse eine logische Unrichtigkeit zu bemerken. „Die Mathematiker, heißt es, sezen „zum voraus, daß alle 6 Würfe gleich möglich „seyn sollen, welches aber in der Natur niemals „ist; denn da ist allezeit ein einziger Erfolg mit „Gewißheit bestimmt, und alle übrige sind wenig„stens hypothetisch unmöglich. **Wolf** selbst in seiner lateinischen Logik (§. 578. Not.) scheint diesen Einwurf wider die Voraussezung der Mathematiker gültig machen zu wollen, oder wenigstens die Schwierigkeit nicht genug zu heben. Ich begreiffe nicht, wie diese hypothetische Bestimmung in der Natur mit dem angeführten Grundsaz der Mathematiker streiten sollte; ja ich getraue mir zu behaupten, daß eben diese hypothetische Unmöglichkeit aller übrigen Würfe, der Grund sey, darauf die Berechnung des wahrscheinlichen Falles ruhe.

Die

Die Frage war: „Wie groß ist die Hofnung „desjenigen, der den Einsaz gewinnen soll, wenn „er mehr als 4 Augen wirft?" Das heißt: wie verhält sich die Anzahl der Wahrheitsgründe, daß Titius jezt mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde, zur Gewißheit?

Sollen wir dieses mit Gewißheit behaupten können; so müssen wir überzeugt seyn, es sey hypothetisch unmöglich, daß Titius jezt mit einem Würfel 1, 2, 3, oder 4 Augen werfen werde. diese vier Wahrheitsgründe fehlen uns, und sie sind die Hofnung des Gegenspielers Sempronius. Eben diesem Sempronius fehlet zur Gewißheit daß er gewinnen werde, die Ueberzeugung, es sey hypothetisch unmöglich, daß Titius mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde. Diese zween Wahrheitsgründe fehlen ihm, und sie sind die Hofnung des Titius; folglich die Hofnung des Titius zu der Hofnung des Sempronis $= 2:4$ oder $1:2$. Daher die Hofnung des Titius $= \frac{1}{3}$ und des Sempronius $= \frac{2}{3}$.

In allen Exempeln, von welchen wir bisher geredet, war nur eine einfache Wahrscheinlichkeit

zu

zu berechnen. Unser Urtheil gründete sich auf folgenden allgemeinen Vernunftschluß!

Die Wahrscheinlichkeit eines gegebenen Erfolgs stehet in eben dem Verhältnisse zur Gewißheit, wie die Anzahl der gegebenen Wahrheitsgründe, zu allen zusammen genommen.

Nun sind in diesem vorkommenden Falle die Anzahl aller Wahrheitsgründe = a, der gegebenen = b.

Daher die Wahrscheinlichkeit = b : a.

Der Untersaz war in unsern angeführten Exempeln mathematisch gewiß. Denn so wohl a als b sind mit Gewißheit bestimmt, und keinem Zweifel mehr unterworfen. Allein der Obersaz bestimmt nicht die Gewißheit, sondern nur die Wahrscheinlichkeit des gegebenen Erfolgs; daher auch die Folge im Schlußsaze eine einfache Wahrscheinlichkeit enthalten muß.

Wenn aber der Untersaz selbst, oder das Verhältniß der Fälle, in welchen gewonnen wird, zu allen möglichen unbekannt, und durch eine wahrscheinliche Berechnung erst zu finden wäre; so würde der Schlußsaz eine zusammengesezte Wahrschein-

scheinlichkeit erlangen. Ein Beyspiel hiervon giebt s' Gravesand, in seiner **Einleitung in die Weltweisheit**:

„Wir wollen sezen, sagt er, es greife jemand „in einen Topf, in welchem sich schwarze und „weisse Kugeln befinden, und wir sollen sagen, wie „wahrscheinlich es sey, daß die erste, die er heraus „ziehet, schwarz, oder daß sie weiß seyn wird.

„Die Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Ge„wißheit, wie die Zahl der schwarzen Kugeln, zu „der ganzen Zahl derselben; allein diese Zahlen „sind uns beyde unbekannt.

„Wir können aber, ohne uns um die Zahlen „selbst zu bekümmern, das Verhältniß der einen „gegen die andere, welche wir suchen, entdecken, „wenn vorher öfters eine oder etliche von diesen „Kugeln herausgenommen worden sind. Denn „die Anzahl aller Kugeln, welche dergestalt aus „dem Topfe genommen, verhält sich zu der „Zahl der schwarzen, die sich unter derselben be„fanden, wie die Gewißheit zu der gesuchten „Wahrscheinlichkeit. In der That sezet s' Gravesand hinzu, ist diese Art, die Wahrscheinlichkeit

„zu

„zu berechnen, einigen kleinen Fehlern unterwor-
„fen. Wenn aber die Anzahl der Kugeln, die
„aus dem Topfe gezogen worden, etwas groß ist,
„so sind die Fehler in der Anwendung in keine Be-
„trachtung zu ziehen." So weit der angeführte
Schriftsteller. Die Richtigkeit dieses Verfahrens
läßt sich durch folgende Gründe darthun.

So wie es wahrscheinlich ist, daß sich dasje-
nige zutragen wird, wozu die wenigsten Wahr-
heitsgründe fehlen; eben so wahrscheinlich ist es,
daß sich dasjenige zugetragen hat, wozu uns die
meisten Wahrheitsgründe gegeben sind. Wenn
man also eine gewisse Anzahl Kugeln herausgezo-
gen hat; so ist zu vermuthen, daß alles nach dem
Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit erfolgt, und
dasjenige nicht ausgeblieben sey, wofür man die
meisten Wahrheitsgründe hatte. Es ist also wahr-
scheinlich, daß sich die Anzahl der schwarzen, die
sich unter den herauskommenden befinden, zu der
Anzahl der weissen verhalte, wie die Wahrschein-
lichkeit, daß lauter schwarze, zur Wahrscheinlich-
keit, daß lauter weisse Kugeln herauskommen wer-
den (so wie man nemlich vor dem Herausziehen

hätte

hätte vermuthen müssen), oder wie aus angefügter Rechnung zu sehen ist (*), wie die Anzahl aller schwarzen in dem Topfe sind, zu der Anzahl aller weissen, die sich darin befinden. Je grösser die Zahl der herausgenommenen Kugeln ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß das angegebene Verhältniß richtig sey. Denn je mehr Kugeln heraus genommen sind; desto öfter muß der Erfolg wider die Wahrscheinlichkeit gewesen seyn, wenn die Abweichung in dem Verhältnisse einen merklichen Unterschied ausmachen sollte. Wir können also folgenden Vernunftschluß machen:

Wie die Anzahl der schwarzen Kugeln im Topfe, zu der Anzahl aller Kugeln darinn (**); so die Wahrscheinlichkeit, daß jezt eine schwarze heraus kommen wird, zur Gewißheit.

Nun

(*) Herausgenommene schwarze Kugel $= a$
weisse $= b$
schwarze im Topfe y
weisse $= x$

Wahrscheinlichkeit, daß $a + b$ lauter weisse Kugeln seyn werden $= ax + bx$. Daß $a + b$ lauter schwarze seyn werden $= ay + by$. Daher $ab = ay + by : ax + bx$ und $a : b = y : x$

(**) $= x + y : y$

Nun verhält sich wahrscheinlicherweise die Zahl der schwarzen im Topfe, zu allen zusammengenommenen, wie die Zahl der herausgenommenen schwarzen, zu der Anzahl aller Kugeln, die herausgekommen sind (*):

Daher die Wahrscheinlichkeit, daß jezt eine schwarze Kugel heraus kommen werde, zur Gewißheit, wie die Zahl der herausgekommenen schwarzen Kugeln, zu der Zahl aller Kugeln, die herausgenommen worden.

Wodurch also der Saz des s' Gravesand bestätigt wird.

Da aber in diesem Schlusse beide Vordersäze keine völlige Gewißheit aussagen, sondern sich nur auf Wahrscheinlichkeiten stüzen; so ist klar, daß in dem Schlußsaze eine gedoppelte Wahrscheinlichkeit liegen muß. S' Gravesand, der von den zusammengesezten Wahrscheinlichkeiten besonders handelt, hätte diese Art füglich mit darunter rechnen können. Weil aber die Wahrscheinlichkeit des Untersazes sehr schwer zu berechnen ist: so hat er lieber

(*) $x + y = a + b : a.$

lieber auf die Fehler in der Anwendung nicht sehen wollen, die nicht anders als sehr klein seyn können, wenn die Zahl der herausgenommenen Kugeln etwas groß ist.

Diese Art von Wahrscheinlichkeit, da wir das Verhältniß der Fälle selbst, erst durch einen wahrscheinlichen Schluß suchen müssen, nennet Rüdiger (*) die medicinische Wahrscheinlichkeit, weil man in der Heilungskunst aus dem Verhältnisse derer, die an einer gegebenen Krankheit gestorben, oder durch ein gewisses Arzeneymittel genesen sind, zu der Zahl derjenigen, bey welchen dieses nicht erfolgt ist, auf die Wahrscheinlichkeit in einzelnen vorkommenden Fällen schließt; wiewohl man sich hier eigentlich auf die wahrscheinliche Verknüpfung zwischen Wirkung und Ursache stüzen muß, von welcher ich bald ein mehreres sagen werde.

Aus gewissen Beobachtungen, die zu London und Paris einige Jahrhunderte hindurch angestellet worden, hat man die Anzahl festgesezt, wie viel von 100 Kindern in den ersten 6 Jahren, von 6 bis

(*) de sensu veri & falsi.

bis 16, von 16 bis 26 u. s. w. zu sterben pflegen. Wenn nun in einem vorkommenden Falle zu berechnen ist, wie wahrscheinlich es sey, daß Mävius, der von einem gegebenen Alter ist, und eine gewisse Zeit abwesend gewesen, noch jezt beym Leben sey; so lehret Bernoulli (*), wie dieses durch eine leichte Anwendung obiger allgemeinen Regeln zu berechnen ist.

Oefters ist die Wahrscheinlichkeit auch der Weg, dadurch man zur untrüglichen Gewißheit gelangt. Wenn wir alle Wahrheitsgründe, die in einem Subjekte liegen, nicht auf einmal übersehen können; so nimmt man vorerst einige von diesen Wahrheitsgründen an, um zu sehen, was aus ihnen erfolgen würde, wenn sie allein das Wesen des Subjekts wirklich erschöpften. Den Erfolg, den man solchergestalt herausgebracht, nennet man eine Hypothese. Alsdenn untersuchet man, ob auch alle übrige Wahrheitsgründe mit dieser angenommenen Hypothese übereinstimmen. Ist dieses; so gelanget der Saz, der Anfangs nur

 eine

(*) Specim. artis conjectandi ad quaestiones juris adplicatae V. Act. Erudit. T. IV. Suppl. 159.

eine Wahrscheinlichkeit hatte, zu einer völligen Gewißheit. Man wird ausser der Algebra selten Exempel finden, daß die Wahrheit anders als vermittelst der Hypothesen gefunden worden sey. Ich nehme das Principium reductionis aus, als durch welches man öfters, ohne alle wahrscheinliche Voraussezung gewisse Wahrheiten gleichsam mit der Demonstration zugleich erfinden kann.

Alle unsere Urtheile, die sich auf die Erfahrung, auf die Analogie und auf die Induktion stüzen, sind von dem sinnreichen Skeptiker David Hume in seinen philosophischen Versuchen angefochten worden. Die deutsche Uebersezung dieses Werks ist in aller Händen, und wir wollen aus dem vierten Versuche, den er Skeptische Zweifel in Ansehung der Wirkung des Verstandes betitelt, die vornehmsten Einwürfe anführen, die noch am meisten den Anschein haben, als wenn sie die physische Gewißheit aufheben könnten.

„Wo wir gleiche in die Sinne fallende Eigen„schaften sehen, saget Hume, da erwarten wir „auch gleiche geheime Kräfte, und machen unsere „Rechnung auf gleiche Wirkung. Wenn ein Kör-

„per

„ per von gleicher Farbe und Beschaffenheit mit „ dem Brodte, welches wir vorher gegessen haben, „ uns angeboten wird; so tragen wir kein Be- „ denken den Versuch zu wiederholen, und erwar- „ ten gleiche Nahrung und Stärkung mit Gewiß- „ heit. Nun ist dieses ein Verfahren der Seele „ davon ich gern den Grund einsehen möchte. „ Man gestehet durchgehends, daß keine Verknü „ pfung zwischen den sinnlichen Eigenschaften und „ den geheimen Kräften bekannt sey. Unsere Ver- „ nunft kann also den Schluß à priori nicht ge- „ macht haben. Und was die Erfahrung betrift, „ so begreife ich eben nicht, wie sie auf künftige „ Zeiten und andere Gegenstände ausgedehnt wer- „ den könne, von welchen wir noch keine Erfah- „ rung haben. (Man siehet leicht, daß hier auf den bekannten logischen Saz gezielt wird, daß wir nie- mals etwas Allgemeines wahrnehmen können; denn alle unsere Erfahrungen sind von einzelnen Din- gen, die sowohl der Zeit als dem Raume und andern Nebenumständen nach bestimmt sind.) Hume fähret fort;

„ Die Summe und der Inbegrif aller unserer „ Experimentalschlüsse ist dieses: Von Ursachen die

„gleichartig scheinen, erwarten wir gleichartige „Wirkungen. Wenn dieser Schluß durch die Ver„nunft gemacht würde; warum ist er nicht gleich „im Anfange und auf ein einziges Beyspiel eben „so vollkommen, als nach einer noch so langen „Erfahrung? — — Worin ist das Verfahren „unsrer Vernunft, wenn sie aus einem einzigen „Beyspiele einen Schluß machet, so unterschieden, „von demjenigen, wenn sie eben denselben Schluß „aus hundert Beyspielen folgert, welche von die„sem einzelnen Exempel keinesweges unterschie„den sind."

In den vortreflichen Anmerkungen, die ein Weltweiser der deutschen Uebersezung beygefügt hat, wird diesen blendenden Einwürfen zwar gründlich genug begegnet; allein wir wollen uns bemühen, aus den oben festgesezten Gründen der Wahrscheinlichkeit, die Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung u. s. w. etwas deutlicher zu machen. — S' Gravesand beweiset, in seiner Einleitung in die Weltweisheit, die Zuverläßigkeit dieser Schlüsse aus dem Willen Gottes, weil das allervollkommenste Wesen beständig nach allgemeinen

nen Gesezen handlen müsse. Allein ich trage Bedenken, den Grund unserer Experimentalschlüsse auf den Willen Gottes zu legen. Man läßt den Atheisten allzuviel Ausflüchte, wenn man ihnen gleichsam aufdringt, daß sie alle Schlüsse leugnen können, welche auf der Analogie beruhen. Soll man auf alle die Beweise für die Existenz Gottes Verzicht thun müssen, in welchen nur ein einziger Vordersaz aus der Analogie hergeleitet wird? Wir wollen versuchen, ob wir den Knoten nicht auf eine vortheilhaftere Art auflösen können.

Wenn wir ein einziges mal erfahren, daß zwo Begebenheiten A und B sich zu gleicher Zeit zutragen, oder unmittelbar auf einander folgen; so muß entweder die Begebenheit B in der Begebenheit A gegründet seyn, oder A und B sind einer dritten nahen oder entfernten Ursache C untergeordnet, oder endlich A und B sind Wirkungen ganz verschiedener Ursachen, deren Existenz gar nicht von einander abhängt.

In den ersten beiden Fällen kann ein Grund angeben werden, warum A und B sich zu gleicher Zeit, oder unmittelbar auf einander zutragen:

in dem dritten Falle hingegen ist es in den Eigenschaften von A und B gar nicht gegründet, daß sie sich zusammen fügen sollen, und es ist als ein blosser Zufall anzusehen, daß die beiden Ursachen, welche die Begebenheiten A und B hervorbringen, zu einerley Zeit zusammen gestossen sind.

Je öfter man hingegen eben dieselben Begebenheiten zu gleicher Zeit wiederkommen siehet, desto unwahrscheinlicher wird der angenommene dritte Fall, daß nehmlich diese beiden Begebenheiten gar nicht in einander gegründet seyn sollten. Denn die Wahrscheinlichkeit, daß sich A und B durch einen blossen Glücksfall zusammen fügen sollten, verhält sich zur Gewißheit, wie 1 zu der Zahl der beobachteten Fälle + 1. (*) Je mehr-

(*) In der ersten Beobachtung war die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$

in der zweyten $= \frac{1}{3}$

in der dritten $= \frac{1}{4}$

in der Vierten $= 1$

$= \frac{1}{n + 1}$

mehrmal man aber die Beobachtungen wiederholet hat, desto wahrscheinlicher wird es, daß es kein Zufall gewesen; sondern daß diese beiden Begebenheiten entweder in einander gegründet, oder einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sind. In beiden Fällen kann man also mit Wahrscheinlichkeit schliessen, daß sich A nie ohne B, und wiederum B nie ohne A zutragen werde.

Wir wollen ein Exempel geben. Gesezt es empfände jemand einen Schwindel, so oft er Kaffee trinket; so wird er mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dieses Getränke sey die Ursache des empfundenen Schwindels gewesen. Jedoch zum ersten Male, da ihm dieses wiederfahren ist, wird er nichts weniger als diesen wahrscheinlichen Schluß machen können. Es hätte eben sowohl eine ganz verschiedene Ursache seyn können, daraus dieser Schwindel entstanden, die durch einen blossen Zufall ihre Wirkung alsdem geäussert, da er eben Kaffee getrunken hatte. Je öfter er es aber versucht, desto wahrscheinlicher wird die Vermuthung, daß es kein blosser Zufall gewesen, und der Grad der Wahrscheinlichkeit ist zur Gewißheit $= n : n + 1$

 (wenn

(wenn man durch n die Anzahl der angestellten Beobachtungen andeutet) und mit diesem Grade der Wahrscheinlichkeit befürchtet er, niemals Kaffee trinken zu können, ohne den Schwindel zu bekommen. Wir wollen die Anwendung hievon auf die bekanntesten Experimentalschlüsse machen. So oft wir Licht anzünden gesehen; so oft sind die Gegenstände um uns sichtbar geworden. Hätte es sich nur zufälliger Weise zugetragen, daß die Körper sichtbar geworden, ohne daß diese Erscheinung irgend mittelbar oder unmittelbar mit dem Anzünden des Lichts verknüpft gewesen wäre; so wäre die Begegnung dieser beiden Erscheinungen als ein blosser Glücksfall zu berechnen, dessen Wahrscheinlichkeit sich zur Gewißheit verhielte, wie 1 zu der Menge der beobachteten Fälle + 1; folglich die Wahrscheinlichkeit des Gegentheils, wie die Menge der beobachten Fälle, zur Gewißheit = $n : n + 1$.

Man hat gesehen, so oft einem Körper nicht widerstanden worden ist, so ist er niedergesunken, und man schloß mit einer Wahrscheinlichkeit, die sich zur Gewißheit verhält, wie $n : n + 1$, daß die

die Schwere allen Körpern gemein sey. Ob aber die Schwere unmittelbar in dem Wesen des Körpers gegründet ist, oder es eine Materie giebt, die die Körper schwer macht, kann durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden, und die Meynungen der Weltweisen sind auch hierüber noch getheilt.

Ein gleiches Bewandniß hat es mit dem Beyspiele, das David Hume anführet. Die sinnlichen Eigenschaften des Brodtes sind entweder mit seinen Nahrungskräften unmittelbar verknüpft, oder sie sind beide in dem innern Wesen des Brodts, als in einer gemeinschaftlichen Ursache gegründet, oder endlich war es ein blosser Zufall, daß sich diese äussere Beschaffenheiten mit ihren Nahrungskräften zusammengetroffen haben. Die Wahrscheinlichkeit des leztern Falls verhält sich zur Gewißheit, wie $1 : n + 1$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegensezten Falles zur Gewißheit $= n : n + 1$. Je öfter wir also die Erfahrung angestellet, desto näher kömmt unsere Erwartung zur Gewißheit, und wenn n unendlich wäre, so wären wir vollkommen überzeugt.

Ich

Ich sage, wir werden nur alsdenn vollkommen überzeugt, wenn n unendlich wird. Dieses erfordert noch einige Erläuterung; denn da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit allezeit ein bestimmts Verhältniß habe; so sollte man glauben, die Wahrscheinlichkeit müßte durch eine endliche Anzahl von Würfen zur Gewißheit anwachsen können. Allein dieses wäre, wenn jeder hinzukommende Wurf gleich viel zur Gewißheit beytrüge, welches aber nicht geschiehet; sondern der Beytrag zur Gewißheit nimmt nach einem bestimmten Verhältnisse beständig ab, und daher kann eine unendliche Reihe von solchen Beyträgen erfordert werden, ehe dadurch die endliche Quantität der Gewißheit erhalten wird. Ein Beyspiel wird dieses deutlich machen. Gesezt, Titius soll einen Einsaz gewinnen, wenn er mit einem Würfel 4, 5, oder 6 Augen trift; so ist seine Hofnung so groß, als die Hofnung des Gegenspielers, und beide $= \frac{1}{2}$. Man erlaube ihm zwey Würfe; so entziehet der zweyte Wurf dem Gegenspieler die Hälfte seiner Hofnung; denn da der zweyte Wurf nur Statt findet, wenn im ersten gefehlt wird; so kann

er

er dem Titius nicht mehr bringen, als die Hälfte der ihm fehlenden Hofnung, in unserm Falle $= \frac{1}{4}$. Daher ist seine Hofnung $= \frac{3}{4}$, und des Gegenspielers $= \frac{1}{4}$. Man siehet hieraus, daß der Beytrag des zweyten Wurfs zur Gewißheit so groß nicht ist, als der Beytrag des ersten. Der dritte Wurf würde aus eben der Ursache, dem Titius nur $\frac{1}{8}$, der vierte $\frac{1}{16}$ u. s. w. bringen. Die Reihe der Beyträge zur Gewißheit ist also $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ u. s. w. Diese muß unendlich seyn, wenn sie $= 1$ werden soll; daher wird eine unendliche Menge von Würfen erfordert, ehe die Hofnung des Titius der Gewißheit gleichkommen kann. Erlaubt man dem Titius mit mehr als einem Würfel zugleich zu spielen; so findet eine andere Berechnung Statt, da gleichfals eine abnehmende Reihe von Brüchen herauskömmt, die unendlich werden muß, ehe sie dem Gegentheile alle Hofnung benimmt. Ueberhaupt, da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit $= \frac{n}{n+1}$, diese Formel aber nicht anders $= 1$ seyn kann, als wenn n unendlich groß ist; so kann auch die Wahrscheinlichkeit durch die Menge der Würfe nicht anders zur Gewißheit werden, als

wenn

wenn die Anzahl derselben unendlich ist. Dieses hindert aber nicht, daß die Wahrscheinlichkeit nicht in jedem besondern Falle ein bestimmtes Verhältniß zur Gewißheit haben sollte.

Unsere Experimentalschlüsse haben also einen sichern Grund, darauf sie sich stüzen. Wir kommen durch öfters wiederholte Erfahrungen, und durch das glaubwürdige Zeugniß anderer, die eben diese Erfahrungen angestellt haben, der mathematischen Evidenz immer näher; ob es gleich ausgemacht ist, daß wir sie selbst, niemals vermittelst der Erfahrung erreichen können.

Man hat gesehen, daß unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweisen können, daß zwo Begebenheiten nicht zufälligerweise zu gleicher Zeit werden eingetroffen seyn. Hingegen bleibt es immer noch zweifelhaft, 1) ob diese beide Begebenheiten in einander gegründet, oder ob sie einer dritten 2) nahen oder 3) entfernten Ursache untergeordnet sind. Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von denen dreyen Systemen dadurch die Wirkung einer Substanz in die andere erklärt werden kann, der Wahrheit gemäß sey; nemlich,

1) Ob

1) Ob die Veränderung in der Substanz B zureichend und unmittelbar in der Veränderung einer andern endlichen Substanz A gegründet sey, welches die allgemeinen Influxisten behaupten; (Systema influxus physici universalis.)

2) Ob die Veränderung der Substanz B, sowohl als die Veränderung in der Substanz A, unmittelbar dem höchsten Wesen untergeordnet sey? Dieses nehmen die Kartesianer mit den allgemeinen Occasionalisten an. Systema causarum occasionalium universalium.)

Oder endlich, 3) ob sie durch zwo harmonierende Reihen von Veränderungen dem höchsten Wesen mittelbar untergeordnet seyen, welches Baumgarten das System der allgemeinen Harmonie nennet. (Systema harmoniæ præstabilitæ universalis.)

Aus eben diesen Grundsäzen folgt eine andere Wahrheit.

Wenn viele Erscheinungen a, b, c, u. s. w. sowohl aus einer einzigen Ursache d, als aus vielen besondern Ursachen e, f, g, u. s. w. erklärt werden können; so ist die Wahrschein-

lich-

lichkeit, daß sie alle nicht mehr als eine einzige Ursache haben, zur Gewißheit, wie die Menge der Erscheinungen, zu eben der Menge der Erscheinungen + 1. das heißt = n : n + 1. Denn da diese Erscheinnugen a, b, c, u. s. w. dergestalt übereinstimmen, daß sie alle aus einer einzigen Ursache d erkläret werden können; so wäre dieseUebereinstimmuug als ein blosser Zufall anzusehen, wenn eine jede Erscheiaung wirklich ihre besonder e Ursachen haben sollte. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls ist $= \frac{1}{n + 1}$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesezten Falles $= \frac{n}{n + 1}$.

Exempel hiervon kommen in dem gemeinen Leben so häufig vor, daß ich mich der Kürze halber, mit einigen sehr bekannten begnüge.

In einer gewissen Sammlung medicinischer Beobachtungen wird erzehlet, daß einst eine ganze Familie des Nachts von Schlaflosigkeit, Ermattung, Blödigkeit des Gesichts und einer Art von Wahnwiz überfallen worden. Der Arzt fiel auf die Vermuthung, daß in dem Salat, von welchem sie alle den Abend vorher gegessen hatten, ein

ein schädliches Kraut gewesen seyn müsse, und er fand, daß er sich nicht betrogen hatte. — Es war hier nicht unmöglich, daß bey einer jeden Person von dieser Familie eine besondere Begebenheit die Ursache von ihrer Krankheit gewesen sey. Da sich aber diese viele Erscheinungen auch aus einer einzigen Ursache erklären liessen; so vermuthete der Medikus mit Recht das leztere, und die Wahrscheinlichkeit seiner Vermuthung verhielt sich zur Gewißheit, wie die Anzahl der erkrankten Personen zu eben der Anzahl + 1, wie n : n + 1.

Das kopernikanische Weltgebäude wird jezt durchgehends für wahrscheinlicher erkannt, als das alte ptolomäische, ob es gleich den Alten nicht an Excentricitäten und Epicyklen gefehlt haben dürfte, alle nachher beobachtete Erscheinungen zu erklären. Allein nach dem neuern Weltgebäude erkläret man alles durch einfache Voraussezungen, und folglich aus wenigen Ursachen; da die Alten für eine jede besondere Erscheinung auf eine neue Hypothese bedacht seyn mußten. Man kann also gewissermassen den Grad der Wahrscheinlichkeit bestim-

men, den das neue Weltgebäude vor dem alten voraus hat.

Wenn es dem moralischen Charakter eines Menschen nicht widerspricht, daß wir verschiedenen Handlungen, die er vornimmt, eine einzige, oder auch viele besondere Absichten zuschreiben können; so ist immer jenes das Wahrscheinlichste, und der Grad der Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewißheit, wie die Menge der Handlungen, die sich aus einer Absicht bestimmen lassen, zu eben der Menge + 1. Dieses ist der Grund, nach welchem wir im gemeinen Leben die Absichten unsres Nächsten beurtheilen.

Da sich nun solchergestalt alle moralische und physische Gewißheiten unabhängig von den Eigenschaften Gottes erörtern lassen; so können sie selbst von dem Atheisten nicht verworfen werden, und er muß die Gründe annehmen, die daraus gefolgert werden, die Existenz Gottes zu beweisen.

Wir haben bisher immer von einer wahrscheinlichen Erkenntniß geredet, die nur in Ansehung unsers eingeschränkten Verstandes Statt findet. In der Sache selbst haben wir mit Bernoulli,

s'Gra-

s'Gravesand, Wolf und andern eine determinirte Wahrheit voraus gesezt. Ein unendlicher Verstand also, dem keine Wahrheitsgründe verborgen seyn können, wird von allen möglichen Dingen die allergewisseste Erkenntniß haben, und in Ansehung seiner findet keine Wahrscheinlichkeit Statt.

Es ist aber nicht zu läugnen, daß es nach der Meynung einiger Weltweisen auch Fälle geben müsse, in welchen man dem allervollkommensten Wesen selbst nichts als eine wahrscheinliche Erkenntniß zuschreiben könnte, ohne ihm von seinen Vollkommenheiten etwas zu entziehen. Wenn es nemlich eine Art von Wahrheit gäbe, deren Natur und wesentliche Bestimmungen keine völlige Gewißheit zulassen, dergestalt, daß eine vollkommene Gewißheit in Ansehung ihrer einen Widerspruch enthielte; so würde man dem höchsten Wesen diese schlechterdings unmögliche Kenntniß, seiner Allwissenheit unbeschadet, absprechen können; so wie man ihm, seiner Allmacht unbeschadet, die Gewalt unmögliche Dinge möglich zu machen abspricht. Diejenige Weltweisen, die nirgend anders, als in einer völlig unbestimmten Wahl, in einer indiffe-

rentia æquilibrii, wie man sie in Schulen nennet, eine wahre Freyheit zu finden glauben, diese Weltweisen, sage ich, behaupten, daß die freye Handlungen ohne die Natur der Freyheit aufzuheben, nicht vorherbestimmt werden können. Daher sie auch kein Bedenken tragen müssen, dem Allerhöchsten die untrügliche Präscienz in Ansehung unsrer freyen Handlungen, und alles dessen, was von ihnen abhängt, abzusprechen.

Indessen läugnen diese Weltweisen doch nicht, daß die Bewegungsgründe einen Einfluß in unsern Willen haben; denn sie müßten sich wider ihre eigene Erfahrung auflehnen, wenn sie dieses in Zweifel ziehen wollten. Nur dringen sie darauf, man soll den Bewegungsgründen keine völlige Determination unsrer freyen Handlungen zuschreiben, weil sie sonst unsere Freyheit aufheben würden. Man kann also, nach der Meynung dieser Weltweisen, sagen, die Bewegungsgründe enthalten zwar einigen Grund, aber nicht einen zureichenden Grund, warum sich unser Wille vielmehr so, als anders bestimme.

Es ist jezt die Gelegenheit nicht alle Gründe, die man von je her für und wider diese Meynung vorgebracht, zu prüfen, und ich will mich für dieses mal mit einer einzigen Anmerkung begnügen, auf welche mich die obigen Gedanken von der Wahrscheinlichkeit gebracht haben.

Wenn diese Weltweisen die gewisse Präscienz solcher Dinge, die von der Freyheit abhangen, für schlechterdings unmöglich halten; so behaupte ich, kann dem Allerhöchsten in Ansehung unsrer zukünftigen Handlungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntniß zukommen.

Denn hätte Gott eine wahrscheinliche Präscienz unsrer künftigen freyen Handlungen; so müßte der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nirgend vorhanden seyn kann, wenn sie, wie in unserm Falle endlich seyn soll.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn; so muß das Verhältniß der ihm bekannten Wahrheitsgründe zur Gewißheit gegeben seyn: weil, wie wir oben gesehen, der

Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältnisse zu schäzen ist.

Woher nimmt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen sich das freywillig handelnde Wesen befindet, und aus den Bewegungsgründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen. Denn das Zukünftige wird selbst durch die freyen Handlungen bestimmt; also müssen die Wahrheitsgründe entweder im Gegenwärtigen, oder im Vergangenen anzutreffen seyn. Von dem Gegenwärtigen und Vergangenen aber stehet nichts mit der Wahl freywilliger Wesen in Verbindung, als die Umstände, darin sie sich befinden, und die Bewegungsgründe und Triebfedern, die aus diesen Umständen entstehen.

Nun reichen die Umstände, darinn sich das freye Wesen befindet, und alle daraus hergenommene Bewegungsgründe und Triebfedern, nach der Meynung dieser Weltweisen nicht zu, eine Gewißheit auszumachen, welche Wahl das freye Wesen treffen werde. Aus dem Verhältnisse der positiven Bewegungsgründe zu den positiven und negativen zusammen genommen, kann also der Grad

der Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden. Hingegen sollen diese Bewegungsgründe doch einigen Grund enthalten, warum sich das freye Wesen vielmehr so als anders bestimmen wird. Je mehr positive oder je mehr negative Bewegungsgründe also auf unsern Willen wirken werden, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir etwas thun oder lassen werden. Wenn es demnach möglich wäre, daß unendlich viele Bewegungsgründe zum Besten einer Handlung auf unsern Willen wirken könnten; so würden sie einen unendlich grossen Grad der Wahrscheinlichkeit oder eine Gewißheit ausmachen: weil nach der Meynung dieser Weltweisen, das Maximum in Ansehung unsrer freyen Handlungen nirgend anders als in dem Infinito zu suchen ist. Da nun in einem jeden besondern Falle nur eine endliche Zahl von Bewegungsgründen auf uns wirket; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Präscienz in einem jeden besondern Falle, zur Gewißheit, wie die endliche Macht der Bewegungsgründe, die unsere Wahl veranlassen, zu einer unendlichen Anzahl derselben, oder der Grad der göttlichen Präscienz = 0.

Man verwechsele diesen Fall nicht mit dem vorhin erwähnten, da die Anzahl der Würfe gleichfalls unendlich seyn mußte, ehe sie eine Gewißheit ausmachen konnte. In jenem Falle hatte die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit doch immer das Verhältniß einer endlichen Grösse zu einer endlichen. Die Wahrscheinlichkeit für und wider eine Sache zusammengenommen, war allda allezeit der Gewißheit gleich, und diese eine endliche Grösse. Die Hofnungen zweyer Spieler zusammen genommen, sind dem Einsaze gleich, so wie $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$. Daß allda eine unendliche Menge von Fällen erfordert wurde, eine Gewißheit auszumachen, war nur alsdenn nothwendig, wenn nicht alle Fälle gleichviel zur Gewißheit beytragen, sondern in einem beständigen Verhältnisse abnehmen. In unserm Falle aber, und nach der Voraussezung dieser Weltweisen, ist die Gewißheit gar mit keiner endlichen Grösse zu vergleichen, denn wenn man gleich die positiven und negativen Bewegungsgründe zusammen nimmt; so machen sie dennoch keine Gewißheit aus. Die Gewißheit ist also in Vergleichung gegen die Wahrscheinlichkeit, schlechter-

dinges

dinges eine unendliche Grösse, gegen welche die endliche Grösse der Wahrscheinlichkeit verschwindet.

Will man also dem Allerhöchsten nicht so gar alle wahrscheinliche Vorhersehung unserer freyen Entschliessungen absprechen; so muß man den freyen Handlungen eine vorherbestimmte Gewißheit einräumen, aus welcher sie erkannt, und vorher gewußt werden können.

Doch wozu erhebe ich mich zu den göttlichen Eigenschaften? Die gemeine tägliche Erfahrung giebt uns Gründe an die Hand, aus welchen dieser Saz unumstößlich dargethan werden kann. Wenn es wahr ist, daß man aus dem Charakter, und aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluß machen kann; so müssen alle freywillige Entschliessungen eine vorausbestimmte Gewißheit haben; denn was objektive keine determinirte Gewißheit hat, das kann auf keinerley Weise erkannt werden. Konnte **Cassius** z. B. nicht moralisch versichert seyn, sein mitverschworner **Brutus** würde ihn nicht verrathen? Ohnstreitig; denn wer würde von einem **Brutus** eine

Nie-

Niederträchtigkeit befürchten? Wir wollen sezen, Cassius wäre im Stande gewesen, alle Umstände deutlich auseinander zu sezen, die den Brutus bewegen, die Verschwörung geheim zu halten, so wie diejenigen, die ihn etwa verführen könnten, solche zu verrathen. Wir wollen jene a, diese b nennen; so verhält sich, nach obiger Theorie der Wahrscheinlichkeit, die moralische Gewißheit des Cassius zur mathematischen Evidenz $= a : a + b$. Denn wenn jemand mit ihm wetten wollte, Brutus würde ihn verrathen; so wäre die Hofnung des Cassius $= a$; seines Gegners $= b$, und also die Wahrscheinlichkeit des Cassius zur Gewißheit $= a : a + b$, des Gegners aber $= b : a + b$. Man siehet hieraus, daß die positiven und negativen Gründe zusammengenommen, allezeit die Gewißheit ausmachen müssen; sonst würde das Verhältniß der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zusammengenommen, oder die Quantität der Wahrscheinlichkeit, gar nicht bestimmt werden können.

Ich glaube also aus den göttlichen Eigenschaften sowohl, als aus der gemeinen Erfahrung dargethan

gethan zu haben, daß alle willkührliche Entschliessungen zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben müssen; woraus folget, daß die Seele nicht anders, als nach Bewegungsgründen und Triebfedern wählen könne, denn auf diesen beruhet die vorherbestimmte Gewißheit künftiger Entschliessungen. Was man aus dieser Lehre für schädliche Folgen in Ansehung der Freyheit und der Zurechnung besorget, sind blosse Chimären, die undeutlichen Begriffen von der Freyheit, ihr Wesen einzig und allein zu verdanken haben.

Phil.

Mendelssohn

2

Mendelssohn, Moses, 1729-1786

Moses Mendelssohns philosophische Schriften

Bd.: 2.

Carlsruhe (1761)

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Phil 2516 -2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11273500-8
VD18 15469964-001